

AYCC

~~AYCC~~

11  
The ...  
...  
...

774  
نالی

۵۶۲۲

(جلد حق محفوظ)

# ہفت اشاعشر

یعنی تترتیب

## نرمہ اشاعشر

جلد ہفتم

بجواب "مخفئ اشاعشریہ" مصنفہ شاہ عبدالعزیز صاحب حرم

محدث دہلوی مرشد اعلیٰ شاہان مغلیہ دہلی

مقام اشاعت

دفتر فاضل مقبل دہلوی کشمیری دروازہ دہلی

مطبوعہ علمی پریس ادیسون لطایع دہلی

قیمت فی جلد غیر مجلد ہے، مجلد ہے علاوہ محصول ڈاک وغیرہ

کتابخانہ اسلامیہ دہلی

# درِ حال

کتاب ابجد و جناب سرکار شریعت اجمت الاسلام شمس العلماء مولانا و مقصد  
حضرت مولوی سید نجم الحسن صاحب قبلہ امر وہوی شمس لکھنوی مدظلہ العالی علی  
روس الموالی کے نام نامی سے معنون کی جاتی ہے۔ کیونکہ ہندوستان میں ہی  
ذات مقدس ارفق ملت بیضائے آفتاب درخشاں کی مثال ہے۔ اور ادارہ  
”درستہ الواعظین“ کی عملی تبلیغی خدمات نہ صرف اطراف ہند بلکہ حدود مغرب و مشرق  
میں بھی ضوئیں ہیں۔

کل شیعین ہند عموماً اور کارکنان انجمن سینی دہلی خصوصاً دست بدعا ہیں کہ  
طفیل ائمہ معصومین باری تعالیٰ اس ذات مقدس کو آفات ارضی و سماوی سے  
محفوظ رکھے۔ اور طول عمر عطا فرمائے۔ آمین

سید ذوالفقار حسین مقبل دہلوی

نسیرہ حضرت شہید راج

# ہدایہ اثنا عشریہ

## نزهت اثنا عشریہ

جلد نمبر

مصنف

عالیہ ثقہ الاسلام و ایمان - بیہ اللہ فی العالمین -  
مرحوم الشیخ المسلمین الحارث المویہ والعالیہ العالم  
العالیہ الفاضل ملاؤ اللہ فیہ العالمہ بیہدی و سندی

و سندی میرزا محمد بن میرزا

عنایت احمد دہلوی

التخلص بہ کامل الملقب

بہ شہیدہ اربع صاحب

مجلدات نزهت اثنا عشریہ و تاریخ العلماء الرجال

و کتابیہ الدریہ و تنبیہ الکمال الانصاف عن اختلاف الرجال

(و غیر آن) اظہارہ روحاً و روحانہ و اسکنہ فی الجہنۃ

مترجم

عالیہ ثناء و تقدیر حضرت مولوی سید شریف حسین صاحب بطلہ مترجم مجلدات نزهت اثنا عشریہ  
جلد نمبر و جلد اول و دوم و چہارم و پنجم و ششم و ہفتم و ثامن و تاسع و عاشر و ہجده و عین و غفران

زیر اہتمام نبیرہ حضرت شہیدہ رابع

عالیہ ثناء و تقدیر حضرت مولوی سید شریف حسین صاحب بطلہ مترجم مجلدات نزهت اثنا عشریہ  
جلد نمبر و جلد اول و دوم و چہارم و پنجم و ششم و ہفتم و ثامن و تاسع و عاشر و ہجده و عین و غفران

# شکرنامہ

عالیجناب معالی القاب مقام الفقہاء وطمطام الکملہ اشرف الاولین  
سلطان الذاکرین الہمی زمان ولو ذی عصر جناب مولینا و متقدما حاضر  
مولوی سید محمد سلیمان صاحب قبلہ سرسوی مدظلہ العالی علی رؤس الموالی  
ولی شکر یہ کے مستحق ہیں حضور ہی نے اس کتاب کی اشاعت میں خداداد  
و ماعنی قابلیت سے کام کر کے جس اثر و خلوص کا اظہار فرمایا ہے وہ فی زمانہ مفقود  
ہے لہذا صحیحہ کی تلاش میں وقت صرف کیا کل ترجمہ کو اصولی نقطہ نظر سے  
ملاحظہ فرمایا مشکوک مشتبہ مقامات کو صاف کیا مسائل مغلقہ اور متشابہ کو تشریح و  
تفصیل سے تحریر فرمایا خداوند عالم اس بات قدسی صفات کو صحت کاملہ و صلابہ  
محرمت فرما کر طول عمر عطا فرمائے آمین ❀ مقبل و ہدیٰ قبلہ

# فہرست مضامین کتاب مذہب بقید صفحہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۲	عید غدیر کے عید اکبر ہونے کی وجہ	۱	دیباچہ مصنف
۳۶	تحقیق عید نہم ربیع الاول	۲	ترجمہ دیباچہ
۳۷	اختلاف تاریخ قتل حضرت عمر بن خطاب	۳	قول مصنف تحفہ اثنا عشریہ در باب مذہب شیعہ
۳۸	روز قتل حضرت عمر کی تحقیق	۴	حالات مختار بن ابوعبید
۳۹	روز نور روز کی تحقیقات	۵	اہل تصوف کے بعض فضائل کا بیان
۴۶	سجدہ تعظیمی اور سجدہ در اسکی تردید	۶	صوفیوں کے فرقے اور ان کے عقائد
۴۷	صوفیوں کے ہاں سجدہ تعظیمی کا جائز ہونا	۱۰	اہل تصوف کے عقیدہ میں بغیر قی علامت تکمیل ایمان
۴۸	خاندان تیموریہ میں سجدہ تعظیمی کا رواج	۱۱	صوفیوں کے شہادت اور ان کے جوابات
۴۹	شاہجہاں کا رسم سجدہ کو بند کرنا اور رسم زمین بوی کو جاری کرنا	۱۲	مذہب امامیہ کا مآخذ
۵۰	ابوضیفہ کے نزدیک شمس و قمر کو سجدہ کرنا کفر نہیں	۱۷	ثنوی حسب حال مصنف تحفہ اثنا عشریہ
۵۱	بنی اسرائیل کا غل برصہ	۱۸	مصنف تحفہ کا مذہب
۵۲	صاحب بخاری کے نزدیک ننگا پہنا جائز ہے	۲۰	توئے و تبرئے
۵۳	بعض حنفیہ کے نزدیک پہلی شہرتیہ پر عمل کرنا لازم	۲۱	بعض صحابہ مرتد ہو گئے تھے
۵۴	طریق استنجا	۲۲	فوقیت لعن کی تردید
۵۵	آب قلیل نجاست سے مکر نہیں ہوتا	۲۳	لعن کرنا شرط ایمان نہیں
۵۸	قول محقق شریف امام ذوالی	۲۵	جواز لعن کا اثبات
۵۹	حضرت عمر کا نصرتیہ عورت کے گھڑیے سے منکر کرنا	۲۶	آنحضرت نمازیں لعن کیا کرتے تھے
۶۰	نجاست آب کے بارے میں قول بخاری	۲۸	لعن کرنا صحابہ کا فعل ہے
۶۱	آب استنجا حائضین کے نزدیک پاک ہے	۲۹	قول مصنف تحفہ ثابریہ غدیر و عید باب اشجاع
۶۲	پانی نجاست پر گر کر نجس نہیں ہوتا	۳۰	نوروز
		۳۱	عید کی تحقیق

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۹۲	بحری جانور کے حلال و حرام کی تفصیل	۶۳	نجاستِ حقیقیہ میں آسانیاں
۹۳	کتنے اور سور کا جھوٹا پانی پاک ہے	۶۴	ابو حنیفہ کے نزدیک استنجاء واجب نہیں
۹۴	بحث وضو	۶۵	استنجاء کے باب میں اقوال مختلفہ
۹۵	حدیث وضو	۶۶	مقام استنجاء میں نجاستِ معفو کی مقدار اور اس کا
۹۶	چہرے کی حد بندی	۶۷	غیر معتبر ہونا۔
۹۷	دھبہ کی تشریح	۶۸	بلاتنجاء کئے پینے کا آنا مانع نماز نہیں
۹۸	عدم ورود روایت کا جواب	۶۹	امامیہ کے نزدیک شراب حرام اور نجس ہے
۹۹	وضو امیر المؤمنینؑ	۷۰	ولید کا بام کعبہ پر شراب پینا
۱۰۰	تحدید چہرے کی مزید تشریح	۷۱	بعض علماء اہل سنت کے نزدیک شراب پاک ہے
۱۰۱	بعض ضعیف راویوں کا ذکر	۷۲	کیفیت ودی اور اس کا حکم
۱۰۲	تمام چہرہ دھونا واجب نہیں	۷۳	احمد اور شافعی کے نزدیک منی پاک ہے
۱۰۳	غسل جنابت میں وضو نہ کرنے پر اعتراض	۷۴	کتا امام مالک کے نزدیک پاک ہے
۱۰۴	غسل جنابت کیساتھ وضو واجب نہیں	۷۵	منی اور ندی کے باب میں اقوال اہل سنت
۱۰۵	غسل جنابت کے بعد وضو بدعت ہے	۷۶	حقیقت ندی اور شرح اسباب
۱۰۶	قبل از غسل بھی وضو ثابت نہیں	۷۷	بروایت اہل سنت ودی ناقص وضو نہیں
۱۰۷	احادیث بطریق عامہ درباب غسل جنابت	۷۸	طریق استبراء
۱۰۸	احادیث بطریق امامیہ درباب غسل جنابت	۷۹	اہل سنت کے نزدیک بچہ کا پیشاب پاک سمجھا جاتا ہے
۱۰۹	غسل جنابت میں وضو نہیں	۸۰	آٹھ نمازیں حدت کا واقع ہونا وضو نماز
۱۱۰	وضو سے نفوی معنی مراد میں نہ اصطلاحی	۸۱	کا مصل نہیں۔
۱۱۱	طریق غسل بطریق امامیہ	۸۲	استبراء کے فوائد اور اس کا ثبوت
۱۱۲	وضو کا استعمال نفوی معنی میں حسب قول علماء اہل سنت	۸۳	مختلف عجیب و غریب مسائل
۱۱۳	تیمم یک ضربی کا ثبوت بطریق امامیہ	۸۴	بیٹ کے احکام
۱۱۴	تیمم یک ضربی بطریق اہل سنت	۸۵	ضرورتاً حکم نجاست سا قحط ہو جاتا ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۲۵	من گھڑت گندے مسائل	۱۱۹	تیمم میں اختلاف علمائے عامہ
۱۲۶	آب استنجار کا ذکر	۱۲۰	اختلاف علمائے امامیہ در باب تیمم
۱۲۷	چہ بچہ کے متعلق حکم	۱۲۳	بار بوجوہ کم بعضیہ ہے
..	تطہیر کے مختلف طریقے	۱۲۷	معنی آیہ تیمم
۱۲۹	پیشاب و ریاخار سے پانی نجس نہونے کے متعلق اقوال -	۱۲۵	جبہ عام اعضا میں اشرف ہے
..	قول داؤد ظاہری	..	غسل نوروز پر اعتراض
..	قول امام مالک	..	لفظ سنت کے تین معنی ہیں
۱۵۰	قول حنفیہ قول شافعیہ قول مالکیہ	۱۲۷	لباس مصلیٰ
..	قول مجتہدین قول شافعیہ	۱۲۸	نزدیک اعتراض
۱۵۱	قول حنفیہ	۱۲۹	بدن و لباس میں نجاست معفو بطریق اہلسنت
۱۵۲	مصلیٰ کے لباس اور بدن کی نجاست کی مختلف صورتیں اور ان کے احکام -	۱۳۰	اعتراض بر لباس مصلیٰ
۱۵۳	حکم طہارت حسب علم مکلف ہونہ حسب واقع	۱۳۲	معاف عورتیں بطریق اہلسنت
..	لباس نجس میں نماز پڑھنے کو بعد معلوم ہونیکا حکم	۱۳۴	حضرت عمرؓ نے خون آلودہ لباس سے نماز پڑھی
۱۵۴	نماز میں نجاست طاری ہونیکا حکم	..	مصنف پر رد الزام
۱۵۵	نماز میں ستر عورتین واجب ہے	۱۳۵	قبلہ کے متعلق اعتراض
۱۵۷	ستر عورتین کی تشریح	..	احکام قبلہ
۱۵۸	ران عورتین میں داخل نہیں	۱۳۹	نوافل میں ترک قبلہ کا جواز
..	مالکیہ کے نزدیک برہنہ نماز ہونا درست ہے	۱۴۰	فتویٰ بر خلاف سنت
۱۵۹	آنکر اربعہ کے نزدیک عورتین کی حد	..	سجدہ تلاوت میں قبلہ رو ہونا ضروری ہے
..	منگھڑت گندہ اعتراض	۱۴۱	مکان مصلیٰ کے احکام
۱۶۰	الزامی جواب بابت قطرات پیشاب	۱۴۲	مکان مصلیٰ کے متعلق فتاویٰ امام ابوحنیفہ
		۱۴۳	صحابہ کا گندہی جگہ میں نماز پڑھنا
		۱۴۴	مکان مصلیٰ کے متعلق مختلف فتاویٰ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۸۴	نماز میں کھانے پینے پر اعتراض	۱۶۱	حالت نماز میں حرکت کرنے پر اعتراض
۱۸۵	دانت کھانا مسطل نماز واجب ہے	۱۶۲	نماز میں حضور قلب ضروری ہے
۱۸۶	اس باب میں علمائے عامہ کے اقوال	۱۶۳	بعض غیر متعلق امور نماز میں جائز ہیں
۱۸۷	مصنف تحفہ کی افترا بندی	۱۶۴	فعل کثیر مسطل نماز میں
۱۸۸	اظہار کذب و افتراء مصنف	۱۶۵	فعل قلیل کی تشریح
۱۸۹	الزامی جواب	۱۶۶	نماز میں فعل مفید کا بجالانا جائز ہے
۱۹۰	لفظ بل پر بحث	۱۶۷	خفیہ کے امور غیر متعلق نماز کا جواز
۱۹۱	خروج مذی کے اسباب	۱۶۸	فعل کثیر میں مختلف اقوال
۱۹۲	اعتراض مصنف	۱۶۹	شخص مفرد کا فعل شریعت کی نصت کیوناقی ہو
۱۹۳	قبور کو سجدہ کرنیکی مخالفت ہے نہ کہ وہاں نماز پڑھنے کی	۱۷۰	حکایت ابو ہریرہ اسلمی صحابی
۱۹۴	مقابر منبوشہ میں نماز منع ہے	۱۷۱	نماز میں سووہائے عزائم پڑھنے پر اعتراض
۱۹۵	یہود و نصاریٰ قبروں کو سجدہ کرتے تھے	۱۷۲	جواب تحریرات و اقوال اہلسنت
۱۹۶	جمع بین الصلوٰتین پر اعتراض	۱۷۳	دلائل معقول و منقول
۱۹۷	جمع کے باب میں علمائے اہلسنت کے اقوال	۱۷۴	مالک کے نزدیک سورہ سجدہ نماز میں پڑھنا مکروہ ہے
۱۹۸	تقسیم اوقات بطریق حکیمانہ	۱۷۵	اعتراض تحریف قرآن
۱۹۹	دلائل قرآنی و تقسیم اوقات	۱۷۶	قرآن میں نقصان ہوا ہی لفظی تغیر و تبدل نہیں ہوا
۲۰۰	دلیل اول	۱۷۷	روایت مسلم در باب نقصان
۲۰۱	دلیل دوم	۱۷۸	روایت حاکم
۲۰۲	جمع بین الصلوٰتین پر علمائے اہلسنت کا اجماعی قول	۱۷۹	دوسری روایت
۲۰۳	احادیث بطریق امامیہ	۱۸۰	تیسری روایت
۲۰۴	احادیث بطریق اہلسنت	۱۸۱	مصنف ابومعقل بن سعود کی قرأت نماز میں جائز ہو
۲۰۵	حدیث اول	۱۸۲	نماز میں خود تحریف کردہ آیات کی قرأت جائز ہے
۲۰۶	حدیث دوم	۱۸۳	تحریرات کی مختلف صورتیں اور ان کے احکام

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۱۴	لفظ اذاکي تشریح	۱۹۸	حدیث سوم
۲۱۵	مواقع کثرت و تمام اور افطار میں فرق	۱۹۹	حدیث چہارم
۲۱۶	احکام سفر پر اعتراض	۲۰۰	حدیث پنجم
۲۱۷	قصر کے بعض احکام	۲۰۱	حدیث ششم
۲۱۸	کثیر السفر کے باب میں اختلاف	۲۰۲	حدیث ہفتم
۲۱۹	رفع توہم مصنف	۲۰۳	حدیث دہم
۲۲۰	نماز سفر پر دوسرا اعتراض	۲۰۴	حدیث یازدہم
۲۲۱	حوالہ جامع عباسی	۲۰۵	روایت موطا
۲۲۲	لفظ اذاکي تشریح از تفسیر کبیر	۲۰۶	روایت حاکم
۲۲۳	آیہ اذاکي تشریح پر معقول بحث	۲۰۷	روایت سعید بن سعید
۲۲۴	قصر و تمام میں اختلاف آئمہ اربعہ	۲۰۸	عکرمہ خارجی ہے
۲۲۵	عائشہ و عثمان کے نزدیک قصر و تمام مساوی ہیں	۲۰۹	عہد آنحضرت میں استماع جمع بین اہل بیت کی ابتدا
۲۲۶	عثمان کا خلاف سنت رسول نبی میں چار رکعت نماز پڑھنا	۲۱۰	لفظ کان کے معنی
۲۲۷	نماز جمعہ پر بحث	۲۱۱	بعض اختلافات روایات زیر بحث
۲۲۸	بنائے اعتراض قول متروک ہے	۲۱۲	اکثر تاویلات کی ایک اور ضعیف ہیں
۲۲۹	الزاعی جواب	۲۱۳	اثبات حقیقت مذہب امامیہ
۲۳۰	حقیقہ کے نزدیک نماز جمعہ میں سلطان کی اجازت ضروری ہے	۲۱۴	تردید اعتراض
۲۳۱	میت پر جوع فرع کرنے پر اعتراض	۲۱۵	امامیہ کا عمل خلاف قرآن نہیں
۲۳۲	مہر کی مدح بقوال امامیہ	۲۱۶	عمل امامیہ سنت رسول کے مطابق ہیں
۲۳۳	اظہار رنج و قلق مصلحتاً جائز ہے	۲۱۷	آئمہ اہل بیت کے اقوال امامیہ کے مؤید ہیں
۲۳۴	جناب سالتاب کا اظہار قلق فرمانا	۲۱۸	مصنف کا کذب صریح
۲۳۵	اظہار درد و اہم فطرت میں ہے	۲۱۹	قصر و افطار پر اعتراض بیجا
۲۳۶	اس باب میں اقوال فقہائے اہل سنت	۲۲۰	قصر و افطار کے احکام

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۲۵	قول سعید بن مسیب	۲۲۵	اعتراض
۲۲۶	اعتکاف کے متعلق دوسرا اعتراض	۲۲۶	قوط لگانے کے باب میں علمائے امامیہ کے اقوال
۲۲۷	دعوتے اجماع باطل ہے	۲۲۷	مذہب اہل بیت کے موافق ائمہ کا مفسر صوم ہونا
۲۲۸	رد اعتراض بر مصنف	۲۲۹	اعتراض مصنف
۲۲۹	امام مالک بھی خوشبو کو مکروہ جانتے ہیں	۲۳۱	مسئلہ طہ کی مختلف صورتیں اور اسکے احکام
۲۳۰	وجوہ حرمت خوشبو	۲۳۲	احکام اگر اہل وجہ
۲۳۱	علمائے مغرب کا قول شنیع	۲۳۳	اعتراض مصنف
۲۳۲	مسئلہ زکوٰۃ پر اعتراض	۲۳۴	تخریف صوم
۲۳۳	زکوٰۃ کی بابت احادیث اہل سنت	۲۳۵	ترویج قول مصنف
۲۳۴	مالک کا قول	۲۳۶	خفیہ کے نزدیک جن چیزوں کا کھانا مکمل و نہیں
۲۳۵	تحقیق لغات و معانی	۲۳۷	روزے میں اوسے کھانا
۲۳۶	احادیث امامیہ	۲۳۸	روزہ ماشورہ میں مختلف اقوال
۲۳۷	لفظ کنسہ کی تشریح	۲۳۹	روزہ ماشورہ روزہ مطہری نہیں روزہ نجی ہے
۲۳۸	شرائط زکوٰۃ	۲۴۰	روزہ یوم الشک میں تجزیہ
۲۳۹	ذکر زکوٰۃ زیورات	۲۴۱	شافعی کے نزدیک روزہ نفل کی تجزیہ جائز ہے
۲۴۰	الزامی جواب	۲۴۲	تجزیہ صوم ماشورہ مالکیہ کے نزدیک جائز ہے
۲۴۱	اقوال علمائے امامیہ	۲۴۳	دفعیہ تشریح
۲۴۲	اہل بیت کے نزدیک جبکہ زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے	۲۴۴	روزہ روزہ غدیر پر اعتراض
۲۴۳	مصنف کے سکہ غیر رائج کی نسبت اعتراض کی ترویج	۲۴۵	سنت کے معنی کی تفصیل
۲۴۴	مصنف کے تیسرے اعتراض سے اصل کی ترویج	۲۴۶	مصنف کا دعویٰ ہے دلیل ہے
۲۴۵	زکوٰۃ نو چیزوں پر واجب ہے	۲۴۷	روزہ روزہ غدیر پر اہل سنت کی شہادتیں
۲۴۶	اشیائے زکوٰۃ واجب کے متعلق احادیث	۲۴۸	روزہ غدیر پر اہل بیت کے نزدیک کتاب کتب ہے
۲۴۷	مال تجارت پر زکوٰۃ مستحب ہے واجب نہیں	۲۴۹	الزامی جواب

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۷۵	ابن عباس اور تشریح بھی اسکے قائل ہیں	۲۶۲	مصنف کے فقہ اول کی تردید
۲۷۶	جہاد اور کثیران غنیمت کے متعلق اعتراض	۲۶۳	مزید اعتراض
۲۷۷	والدہ محمد بن حنفیہ کی طرف اشارہ	۲۶۴	اموال تجارت کی مزید تشریح
۲۷۸	اقسام جہاد اور ان کے احکام	۲۶۵	یہ اعتراض مذہب امامیہ اور اہل سنت میں مشترک ہے
۲۷۹	تحلیل جواری کی طرف اشارہ	۲۶۶	زکوٰۃ کا اصلی مصرف
۲۸۰	خولہ بنت خولہ کی اسیری اور نکاح کا ذکر	۲۶۷	واپسی زکوٰۃ کی صورت
۲۸۱	مسائل نکاح پر ایراد	۲۶۸	مسئلہ حج پر اعتراض
۲۸۲	عقود کس زبان میں ہونے ضروری ہیں	۲۶۹	معنی انتطاعت پر بحث
۲۸۳	علمائے امامیہ کے اقوال	۲۷۰	تردید اعتراض
۲۸۴	ترغیب و تخریب تعلیم زبان عرب	۲۷۱	محض لفظی نزاع ہے
۲۸۵	وصیت شاہ ولی اللہ	۲۷۲	قول زینب بنت جحش میں اہل سنت بھی شریک ہیں
۲۸۶	حدیث مستدرک	۲۷۳	ایک ماہ کی تخصیص اور حوالہ شراعی غلط ہیں
۲۸۷	شافعی کے نزدیک غیر عربی میں بولنا مکروہ ہے	۲۷۴	بقول ابو یوسف بعد پسی ایک ماہ کا حج باقی رہنا ضروری ہے
۲۸۸	مسئلہ میراث پر اعتراض	۲۷۵	حج کے متعلق دیگر اعتراض
۲۸۹	بیٹے کا سارا مال باپ کا مال ہے	۲۷۶	مصنف کا سفید جھوٹ
۲۹۰	مسئلہ تجارت پر اعتراض	۲۷۷	لباس حج کی تشریح
۲۹۱	تشریح مسئلہ	۲۷۸	حقیقہ کے نزدیک طواف میں طہارت اور تہ عورت شرط نہیں
۲۹۲	حدیث در باب ترک نفقہ	۲۷۹	حج پر مزید اعتراض
۲۹۳	مسئلہ زمین پر اعتراض	۲۸۰	آداب حج دفعہ اعتراض
۲۹۴	قبضہ زمین میں علمائے امامیہ میں اختلاف	۲۸۱	نقل اقوال ابو حنیفہ و مالک
۲۹۵	آئمہ اہل سنت میں بھی اختلاف ہے	۲۸۲	حج پر مزید اعتراض
۲۹۶	مسئلہ زمین منقعت	۲۸۳	اقوال علمائے امامیہ در باب کفارۃ شکار
۲۹۷	مصنف کا کذب	۲۸۴	عدم تکرار کفارہ کے بعض علمائے اہل سنت بھی قائل ہیں

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۱۳	بطور تعزیر مال لینے کی مثالیں	۲۹۰	مسئلہ وطی کینیز مرہونہ
۳۱۴	مسئلہ امانت کینیز	"	مسئلہ زمین اُم الولد
"	جواب اعتراض مصنف	۲۹۱	کینیز کو بطور قرض بنیامانہ کے نزدیک جائز ہے
۳۱۵	مسئلہ تحلیل پر تعزیریں	"	اُم الولد کے باب میں علماء امامیہ کا اختلاف
"	شرائط تحلیل	۲۹۲	حوالہ عطابن رباح
"	بلک کی قسمیں	"	اشعار جامی و باب جواز طوی و برز و مالک
۳۱۶	ماورین کا فرق	"	مسئلہ حوالہ پراعتراض
"	اقسام بلک کی فرید تشریح	۲۹۳	توضیح مسئلہ
"	ان الفاظ کی تفصیل جن میں امانت کے نزدیک کس طرح ہوتا ہے	۲۹۵	علماء اہل سنت کا بھی اس مسئلہ میں باہم اختلاف ہے
۳۱۷	صیغہ عقد تحلیل پر فرید روشنی	۲۹۶	مسئلہ امانت مال غصب پراعتراض
"	عطابن رباح استاد ابوحنیفہ جواز تحلیل کا قائل ہے	"	احکام امانت
۳۱۸	مالات و مراتب عطابن ابی رباح	"	دائمی امانت کا حکم عام ہے
۳۱۹	اعتراض متعلق بچہ گم شدہ	۲۹۷	ظالموں کی مدد کرنا حرام ہے
"	نقبط کی تشریح اور اس کا حکم	۲۹۸	مسئلہ امانت غصب کی تشریح
۳۲۰	طفل مین میں ایک احتمال	۲۹۹	حوالہ آیات در باب مروہنی
"	مسئلہ اجارہ	"	حوالہ احادیث بطریق عامہ
۳۲۱	صیغہ اجارہ کی نسبت تو ہم مصنف کا دفعیہ	۳۰۳	جواز کذب کی صورتیں
"	مسئلہ جہاد کے متعلق اعتراض	۳۰۸	مال غیر کو بلا اجازت تیرا کرنا جائز صورتیں
"	مسئلہ جہاد کی فرید توضیح	۳۱۰	ابوحنیفہ کے نزدیک مال غصب کچھ بغیر کسی قدر
۳۲۲	عدم جواز اجارہ کا الزامی جواب	"	غلط لفظ کریمے مال غاصب ہو جائے
"	اعتراض فرید بر کینیز	"	حدیث پیش کردہ مصنف ضعیف ہے
"	جواب معقول بحوالہ ہایہ	۳۱۱	مسئلہ غصب پر فرید اعتراض
"	جواب لازمی	۳۱۲	غاصب زیادہ لینا ظالم نہیں

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۳۲	حوالہ فتاوائے عالمگیریہ	۳۳۳	صیغہ سہیہ پر اعتراض
۳۳۳	اعتنا اسکے مستحق کو پہنچتی ہو ورنہ لائن کی طرف غور کی جائے	۳۳۴	مصنف کا اعتراض بے اصل ہے
۳۳۳	مکمل اور متہ پر بے جا تعریفیں	۳۳۴	تحلیل پر مزید اعتراض
۳۳۴	احکام نکاح کی تشریح	۳۳۴	تحلیل بلفظ سہیہ درست نہیں
۳۳۴	نکاح بنظر ناچھین پانچ قسم پر ہے	۳۳۴	عارضی استمتاع امامیہ کے نزدیک جائز نہیں
۳۳۴	علمائے عامہ کے اقوال	۳۳۴	صیغہ تحلیل بلفظ عارضی منعقد نہیں ہوتا
۳۳۴	صوفیہ کے نزدیک ترک نکاح مستحب ہے	۳۳۴	الزامی جواب از روئے فقہ حنفیہ
۳۳۵	مصنف کے کذب افترا پر اظہار تعجب	۳۳۵	اعتراض بر اعادہ صدقہ
۳۳۵	آخری فقرے کا معقول جواب	۳۳۵	تشریح مسئلہ و خطا مصنف
۳۳۵	مسئلہ نکاح پر مزید اعتراض	۳۳۵	ایک قول کی بنا پر اعتراض جائز نہیں
۳۳۵	بعض علمائے عامہ نجوم پر عامل ہیں	۳۳۵	دفعیہ وہم مصنف
۳۳۵	شرح مسند شافعی کا حوالہ	۳۳۵	استدلال مصنف بے محل اور غیر معقول ہے
۳۳۵	ابن شریح کا قول	۳۳۵	حدیث مذکورہ اور آیہ اذاجیتم کی تشریح
۳۳۵	محمد بن مقاتل نجیب کے متفق علیہ قول پر عمل کیا کرتا تھا	۳۳۵	واپسی صدقہ و سہیہ کی صورتیں اہل سنت کو نزدیک
۳۳۵	مقصود شرع و احکامیت ہے	۳۳۵	اقوال علمائے اہل سنت
۳۳۵	اس میں تقلید اہل نجوم نہیں	۳۳۵	وقف گریہ پر اعتراض
۳۳۵	اس مسئلہ کی توجیہ	۳۳۵	مسئلہ وقف حیوانات کی تشریح
۳۳۵	مصنف کے اس مسئلہ میں مخالفت کر نیکی خاص وجہ	۳۳۵	آئمہ اہل سنت کے اقوال -
۳۳۵	نتیجہ آخری	۳۳۵	مصنف کی ظرفیہ تعریف کا جواب
۳۳۵	نکاح پر مزید اعتراض	۳۳۵	معاندانہ بے اصل اعتراض
۳۳۵	کم عمر میں جماع کر نیکی نقائص	۳۳۵	مسئلہ کی اصلی صورت
۳۳۵	اس مسئلہ کا مدرک	۳۳۵	مناسب تشریح
۳۳۵	نکاح بی بی عائشہ اور وقت زفاف	۳۳۵	حقیقہ بھی اس مسئلہ میں امامیہ سے متفق ہیں

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۷۰	اباحت متعہ میں احادیث بطریق عامہ	۳۷۱	نتیجہ قابل داد
۳۷۱	متعہ کو عمر فاروق نے منسوخ کیا	۳۷۲	مسئلہ نکاح پر مزید بے جا اعتراض
۳۷۲	حوالہ تفسیر کبیر	۳۷۳	مصنف کی افترابندی
۳۷۳	حوالہ ازالۃ الخفا	۳۷۴	دوسری افتراب
۳۷۴	احتجاج عمران بن حصین	۳۷۵	مصنف نے آیہ قرآنی کو بے محل پیش کیا ہے
۳۷۵	آیہ متعہ	۳۷۶	وطی فی الدبر کے متعلق اعتراض
۳۷۶	اگر عمر متعہ کو منع نہ کرتے تو شقی کر سوا کوئی نہ ہوتا	۳۷۷	فرج کی تشریح
۳۷۷	آیہ قرآنی سے ثبوت متعہ	۳۷۸	مسئلہ وطی فی الدبر میں اقوال امامیہ
۳۷۸	یہ آیت محض حکم متعہ کے لئے خاص ہے	۳۷۹	افترائے مصنف
۳۷۹	آیہ متعہ الگ ہے اور آیہ نکاح الگ	۳۸۰	حرث کی تشریح
۳۸۰	متعہ اور نکاح کے مہروں میں فرق	۳۸۱	ان کے معنی
۳۸۱	دونوں کے طریق حلیت میں فرق	۳۸۲	انے اور کیف میں فرق
۳۸۲	مصنف کی بیباکانہ تحریر پر افسوس	۳۸۳	روایات عامہ کا خلاصہ مطلب
۳۸۳	مصنف کی صورت مفروضہ کی تردید	۳۸۴	روایات عامہ در تفسیر آیہ حرث
۳۸۴	عزل جائز ہے اور عدہ واجب ہے	۳۸۵	خلاصہ تقریر مذکور
۳۸۵	مدت عدہ زن متعہ	۳۸۶	اعتراض مصنف بجا ہے
۳۸۶	مصنف کے تمام اعتراضات بعینہ طلاق پر بھی عائد ہوتے ہیں	۳۸۷	احادیث پیش کردہ مصنف ضعیف ہے
۳۸۷	نکاح کی مختلف صورتیں و ان کے احکام موجب نہ ہوں مالک	۳۸۸	وطی فی الدبر کی مانعت میں تمام پیشین ضعیف ہیں
۳۸۸	اعتراض مصنف صحابہ کرام پر بھی وارد ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی	۳۸۹	مسئلہ متعہ پر اعتراض
۳۸۹	رسی بیخیزی دو صورتوں میں ہے	۳۹۰	متعہ کی خرابیاں
۳۹۰	عدم زوجیت زن متعہ کا دعویٰ باطل ہے	۳۹۱	تحریم متعہ کے دلائل
۳۹۱	دینی زوجہ جو تو نہیں میراث وغیرہ حقوق سے محروم ہو جاتی ہے	۳۹۲	قرأت عبداللہ بن مسعود پر بحث
۳۹۲	زن متعہ زوجہ ہے جسے زن منکوحہ	۳۹۳	اباحت متعہ ثابت ہو مگر نسخ متعہ ثابت نہیں

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۹۸	قول عمر کی تاویل	۳۸۲	تروید قول مصنف
۳۹۹	روایات نسخ میں اضطراب	۳۸۳	نکاح دائمی اور نکاح منوع کے مفاسد میں فرق
۳۹۹	اس روایت میں نہایت ضعف ہے	۳۸۴	انکار آیہ منوعہ کی تروید
۳۹۹	یہ روایت بھی صحیح نہیں	۳۸۴	قرأت الہل مستیٰ درست ہے
۴۰۰	فتح مکہ سے روزا و طاس مراد ہے	۳۸۵	مخالفت نظم قرآن کی تروید
۴۰۰	حجۃ الوداع میں بھی منوعہ جاری تھا	۳۸۵	منوعہ اور زنا میں فرق
۴۰۱	منوعہ کا بار بار مباح اور منسوخ رہنا	۳۸۶	قول مصنف کا ماخذ ابو بکر رازی کا قول ہے
۴۰۲	منوعہ دوریہ محض اقرار مصنف ہے	۳۸۶	اتباعیہ مال ہر حال میں لازم نہیں ہے
۴۰۳	حنفیہ کے نزدیک نکاح دوریہ جائز ہے	۳۸۶	نہ ملنا نہ ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا
۴۰۴	مسئلہ رضاعت پر اعتراض	۳۸۸	ابو حنیفہ نے قرآنہ شاذہ پر فتویٰ دیا ہے
۴۰۵	تشریح رضاعت بہ روایات عامہ و خاصہ	۳۸۸	قول مصنف قول ابو حنیفہ کے خلاف ہے
۴۰۶	عمل بہ احتیاط کی جائز صورت	۳۸۹	قرأت الہل مسمیٰ دیگر آیات کے خلاف نہیں
۴۰۷	دفعہ دہنیہ کی حکم کی منسوخی پر جو اجماع ہے اس سے	۳۸۹	آیہ منوعہ کا وسط میں آنا باعث تحریف نہیں
۴۰۷	مسئلہ طلاق پر اعتراض	۳۹۰	نکاح منوعہ نکاح جواری کا منافی نہیں
۴۰۷	مسئلہ طلاق کا مناسب ذکر	۳۹۰	آیہ قہر متعمم کو بجا و منوعہ نکاح دائمی چھوڑ کر تیہ
۴۰۸	مصنف کے اعتراض پر اظہار تعجب	۳۹۰	نظم قرآنی میں خلل آتا ہے۔
۴۰۹	تشریح صیغہ ہائے طلاق	۳۹۱	ان آیات میں تین قسم کے نکاح کا ذکر ہے۔
۴۰۹	دعویٰ بے دلیل	۳۹۵	روایات اہل سنت و جماعت در باب منوعہ
۴۱۰	طلاق لفظ انت طالق میں منحصر ہے	۳۹۵	ابن زبیر کی تفسیر ابن عباس پر
۴۱۲	اشکال کی توضیح اور اسکا بے محل استعمال	۳۹۶	منوعہ کو عمر نے منع کیا ہے
۴۱۶	طلاق میں شہادت واجب ہے	۳۹۶	خبر و احادیث کتاب میں ہو سکتی
۴۱۶	مصنف کا غلط دعویٰ ہے	۳۹۷	قول عمر باعث اجماع نہیں ہو سکتا
۴۱۶	نکاح اور طلاق کا باہمی فرق	۳۹۷	صحابہ قول عمر کے خلاف تھے

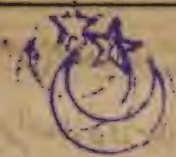
صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۲۷	داخل شرط کمال ہے	۴۱۷	طلاق میں شہادت کا ہونا واجب ہے
۴۲۸	حکایت زوجہ رفاعہ	۴۱۸	وجوب شہادت کی وجوہات
۴۲۹	اعتراض مصنف رفع ہو گیا	۴۱۹	طلاق پر مزید اعتراض
۴۳۰	امامیہ قیاس پر عامل نہیں	۴۲۰	کنایہ سے طلاق نہیں ہوتا
۴۳۱	عتق پر اعتراض	۴۲۱	وجہ غلطی مصنف
۴۳۲	یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے	۴۲۲	تشریع کا الزام غلط ہے
۴۳۳	وجہ شک	۴۲۳	غیبت اور حضور میں فرق ضرور ہے
۴۳۴	لفظ تحریر عتق پر صریحاً دلالت کرتا ہے	۴۲۴	مسئلہ مقطوع الذکر سلیم شخصیتیں پر اعتراض
۴۳۵	لفظ عتق مقصود پر صریحاً دلالت نہیں	۴۲۵	یہ مسئلہ اختلافی ہے
۴۳۶	مزید اعتراض	۴۲۶	وجہ اختلاف
۴۳۷	فک قبہ سے آزادی کو جائز نہ جانے کی وجہ	۴۲۷	مسئلہ مقطوع الذکر علمائے عامہ و خاصہ میں مختلف قیام
۴۳۸	لفظ صلوة کے مختلف استعمال	۴۲۸	علمائے عامہ کا اختلاف
۴۳۹	مزید اصل اعتراض	۴۲۹	مسئلہ طہار پر اعتراض
۴۴۰	مصنف کی حیانت	۴۳۰	مسئلہ اختلافی ہے
۴۴۱	مخالف مذہب کا آزاد کرنا جائز ہے	۴۳۱	جواب مصنف بغرض تسلیم قول مصنف
۴۴۲	کفار تو ملی آزادی میں کچھ اختلاف ہے	۴۳۲	منظاہر کا قصہ اضطرار ظہار کا مانع ہے
۴۴۳	ایمان سے یہاں مطلق اسلام مراد ہے	۴۳۳	ظہار میں دو قصہ شہرہ و عورت کی حالت کچھ بھی نہیں
۴۴۴	ایمان اور کفر کے خاص اطلاقات	۴۳۴	ظہار پر اعتراض مزید
۴۴۵	بعض علمائے عامہ کو نزدیک بچہ کا آزاد کرنا جائز نہیں	۴۳۵	کفارات ظہار
۴۴۶	معدوہ غلام و کنیز کے متعلق اعتراض	۴۳۶	حالت عجز از کفارہ میں اختلاف علماء
۴۴۷	حدیث شریف متعلقہ مسئلہ مذکور	۴۳۷	اٹھارہ روزے مقرر کر نیکی وجہ
۴۴۸	معدوہ غلام و کنیز کا نفقہ مالک پر لازم ہے	۴۳۸	مسئلہ لعان پر اعتراض
۴۴۹	نوکر اور غلام کا فرق	۴۳۹	مسئلہ لعان میں علمائے امامیہ کے تین قول

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۴۸	نفی یحییٰ سے نفی صحت یحییٰ مراد ہے	۲۳۶	اسی صونین جنہیں ملک بلا الولد مالک شرعاً اس کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔
۲۴۹	مسئلہ حج پر اعتراض	۲۳۷	مسئلہ ام الولد کے متعلق اعتراض
۲۵۰	مصنف نے خیانت اور تحریف سے کام لیا ہے	۲۳۸	استیلا کے معنی
۲۵۱	نقل اقوال علمائے امامیہ	۲۳۹	کنیز کب ام الولد کہلا سکتی ہے
۲۵۲	قول شیخ طوسی علیہ الرحمہ	۲۴۰	اختلاف آئمہ اہل سنت و اسقاط علقہ و مضغہ
۲۵۳	علمائے اس قول کی تضعیف کی ہے	۲۴۱	اقوال علمائے امامیہ
۲۵۴	قول ابو ضیفہ بالکل اس قول سے ملتا ہے	۲۴۲	ایک قول پر اعتراض مناسب نہیں
۲۵۵	الزامی جواب	۲۴۳	چالیس و تین نطفہ کے نام سے پکارا جاتا ہے
۲۵۶	نذر کے متعلق مزید اعتراض	۲۴۴	حدیث
۲۵۷	یہ مسئلہ اختلافی ہے	۲۴۵	منی پر رحم میں جا کر مختلف حالتیں گذرتی ہیں
۲۵۸	نذر کا قیاس نکاح وغیرہ میں درست نہیں	۲۴۶	نطفہ کی مختلف حالتوں کا بیان
۲۵۹	زہری و بعض مالکیہ کے نزدیک طلاق محض نلی قصہ کہ جاتا ہے	۲۴۷	نطفہ کے تغیرات بقول حکما
۲۶۰	حدیث ان اللہ تجاوز سے یہاں استدلال درست نہیں	۲۴۸	مصنف پر مرض اور درد کا غلبہ تھا۔
۲۶۱	حدیث مذکور کے معنی اور مطلب	۲۴۹	سقوط اور خروج منی میں فرق نہیں کیا
۲۶۲	نیت کے معنی اور اس کا طریق	۲۵۰	یہ اعتراض مشترک اور وہ ہے
۲۶۳	بدعتی کے معنی	۲۵۱	کامل الخلق ہونا استیلا میں مغیر نہیں
۲۶۴	زمانہ غیب میں قضایا کے متعلق اعتراض	۲۵۲	مصنف کا قول خلاف ہے۔
۲۶۵	جہور امامیہ کا قول	۲۵۳	اعتراض میں کنیز کے متعلق
۲۶۶	صفات قاضی	۲۵۴	یہ اعتراض محض کذب و افتراء ہے
۲۶۷	مصنف نے قول شافعی کی بنا پر اعتراض کیا ہے	۲۵۵	ام الولد ہونیکے لئے بحالت ملکیت حاملہ ہونا ضروری ہے
۲۶۸	الزامی جواب	۲۵۶	نذر اور قسم کے متعلق اعتراض
۲۶۹	اقائمہ حدود میں امام کا ہونا شرط ہے	۲۵۷	احادیث سے ثبوت
۲۷۰	قاضی کے لئے لکھنا پڑھنا جاننے کی ضرورت نہیں	۲۵۸	تین اور تین اور تین کی تشریح
۲۷۱	علمائے امامیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۶۷	امام مالک کے نزدیک بچوں کی شہادت مقبول ہے	۴۵۷	مصنف کا استدلال درست نہیں
"	مصنف کی تشنیع کا زیادہ تر حقدار	۴۵۸	آنحضرت علم کتاب رکھتے تھے
"	مصنف کا استدلال درست نہیں	"	صلی اللہ علیہ وسلم کی آنحضرت کا علم کتابت کھانا نہیں ہے
۴۶۸	ابو ضیفہ کے نزدیک شہادت کفار مقبول ہے	۴۶۰	علمائے افریقہ میں باجی علم کتابت کا قائل ہے
"	ذبیحہ پر اعتراض	"	باجی کا علمائے وقت سے اس باب میں مناظرہ
"	اقوال علمائے امامیہ	۴۶۱	حاکم وقت کے دلائل
"	ترجمہ آیات	"	آپ کریمہ میں علم کتابت کی نفی نہیں ہے
"	تشریح ازلام	"	بقول مصنف قاضی محض جاہل ہونا چاہئے
۴۶۹	یہود و نصاریٰ کا ذبیحہ مخصوص کتابت کیلئے حرام ہے	۴۶۲	حوالہ قتال کے برازیہ
۴۷۰	علمائے حنفی کے استفتاء کا جواب	"	قاضیوں کا قیاس آنحضرت پر درست نہیں
"	بعض علمائے اہل سنت اسی قول کے قائل ہیں	۴۶۳	ایک عویٰ بلا شہادت پر اعتراض
۴۷۱	اعتراض مزید	"	حضرت ابو بکر نے بحرن کا تہائی مال بلا ثبوت شہادت دیا
"	ناموسی کا ذبیحہ حرام ہے	"	دوسرا دعویٰ جو بلا شہادت منظور ہوا
"	شافعی کے نزدیک بے تشبیہ ذبیحہ حلال ہے	۴۶۴	مال بحرن کو ڈیرہ ضرر دینا ہم بلا شہادت اور بے ثبوت یا گیا
"	یرونی مالک بھی ذبیحہ میں شافعی کا ہم طریق ہے	"	ابن بابویہ علیہ الرحمہ کی روایت کا مطلب
۴۷۲	حوالہ شرح لمعہ	"	مذہب شافعی میں بھی ایسا فیصلہ موجود ہے
"	اس قول میں اہل سنت سے تارک تشبیہ مراد ہے	۴۷۵	مسئلہ قذف پر اعتراض
۴۷۳	تشبیہ کے باب میں ائمہ اہل سنت کا اختلاف	"	جواب معقول
"	استقبال قبلہ پر اعتراض	"	شافعی کے نزدیک قاذف کو قسم دینا درست ہے
"	امامیہ آنحضرت کی پیروی کرتے ہیں	"	مصنف کا حوالہ غلط ہے
"	آنحضرت ہمیشہ ذبیحہ کو قبلہ رو فرماتے تھے	۴۷۶	مسئلہ شہادت پر اعتراض
۴۷۴	اختلاف اقوال	"	مسئلہ شہادت میں امامیہ کا مذہب مشہور
۴۷۵	مسئلہ فحار پر اعتراض	"	بچوں کی قبولیت شہادت کی وجہ ذبیحہ
"	جواب معقول	۴۷۶	بعض علماء کا قول ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۸۳	بیر نصائحہ مدنیہ کی کیفیت اور اسکا استعمال	۲۷۵	مردار کے متعلق اعتراض
۲۸۴	حوالہ شرح مندر شافعی	..	کتاب اطعمہ اہلسنت میں عجائبات
۲۸۵	اشیاء خورونی پر مزید فرضی اعتراض	۲۷۶	جہور علمائے امامیہ کا قول
..	اقوال علمائے امامیہ در باب نجاست آتش	..	ابوصیفہ کے نزدیک مردار کا دودھ پاک ہے
۲۸۶	ابوصیفہ کا مشہور مسئلہ	..	دہونے سے نجاست زائل ہونی نہ کہ حرمت
..	ذبح کردہ بکریاں مردار بکریوں میں مل گئیں	۲۷۷	مصنف کا اقرار
..	عبارت کتاب کافی فقہ حنفیہ	..	جہور علمائے نزدیک وہ روٹی نجس ہے
۲۸۷	الزامی جواب	۲۷۸	طوسی علیہ الرحمہ کا قول مضطرب ہے
..	اشیاء خورونی پر مزید اعتراض	..	روایت شاذ اور اسکی سند ضعیف ہے
..	مصنف نے شاذ قول کو تمام فرقہ پرچیاں کیا ہے	۲۷۸	کوئیں محض نجاست پڑیے نجس نہیں ہوتے
..	مسئلہ مضطر کی تشریح	۲۷۹	روایت مذکور پر مزید روشنی
۲۸۸	مصنف نے تلبیس سے کام لیا ہے	..	جواب بقرض تسلیم قول مصنف
..	حوالہ حدیث کہ حق مہمانی و صورت انکار یہ روایت چاہیے	..	حوالہ تذکرہ کچھ مفید نہیں
۲۸۹	قول شیخ عبدالحق دہلوی	..	اطعمہ کے باب میں اہلسنت کے چند عجیب اقوال
..	ایسی تشبیح باعث کفر ہے	۲۸۰	اشیاء خورونی پر مزید اعتراض
..	مسئلہ میراث پر اعتراض	..	مصنف کا اقرار و اختراع
..	یہ حدیث ضعیف ہے	..	الزامی جواب
۲۹۰	مسئلہ میراث پر اعتراض مزید	۲۸۱	اشیاء خورونی پر مزید بحث
..	مصنف کا اعتراض شاذ قول پر ہے	..	کر کے احکام
..	میراث و بیت وزمین پر اعتراض	..	آب کثیر میں مختلف اقوال فقہائے اہلسنت
۲۹۱	یہ مسئلہ اختلافی ہے	۲۸۲	الزامی جواب بر بنائے تحدیدات مختلفہ آب کثیر
..	حوالہ قضایائے امیر المومنین	۲۸۳	موجب اقوال علمائے اہلسنت قبیل بھی نجاست پڑیے
..	حدیث	..	نجس نہیں ہوتا۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۰۰	وصیت پر ایک فرضی اعتراض	۴۹۱	جناب امیر کی شان
۵۰۱	بحالت تحقیق شرائط طہیث تحلیل کی وصیت درست ہے	۴۹۲	زوجه کوزمین سے میراث نہ دینا اختلافی مسئلہ ہے
۵۰۱	حد مجنون کے متعلق اعتراض	۴۹۳	مالک کے نزدیک جین باہم دین کی میراث نہیں پاتے
۵۰۲	جہور امامیہ کا قول	۴۹۴	الزامی صورت
۵۰۳	رحم کے متعلق اعتراض	۴۹۵	تخصیص قتل عمد پر حدیث
۵۰۴	سحاق کو شریعت میں زنا کہا گیا ہے	۴۹۶	میراث قاتل میں تین مختلف قول نزدیک اہلسنت
۵۰۵	حوالہ حدیث	۴۹۷	حوالہ فیض القدیر
۵۰۶	مصنف پر الزام	۴۹۸	حدیث مذکور ضعیف ہے
۵۰۷	آیت کے بارے میں مفسرین کا اختلاف	۴۹۹	علماء امامیہ کے بھی اس مسئلہ میں تین قول ہیں
۵۰۸	ابو مسلم اور مجاہد کا قول	۵۰۰	مسئلہ کذب پر اعتراض
۵۰۹	تفسیر کبیر کا حوالہ قول ابو مسلم کی تائید	۵۰۱	جہور امامیہ کا قول
۵۱۰	مسئلہ قصاص	۵۰۲	شرائط وجوب حد
۵۱۱	اندھے کا جرم قتل قتل خطا سمجھا گیا ہے	۵۰۳	مصنف نے ضعیف قول پر اعتراض کیا ہے
۵۱۲	اندھے پر سے حج ساقط ہے	۵۰۴	یہ اختلافی مسئلہ ہے
۵۱۳	مسئلہ گرسنہ مضطر	۵۰۵	جبوہ پر اعتراض
۵۱۴	مسئلہ کی توضیح	۵۰۶	فوائد جبوہ کی تشریح
۵۱۵	فقہائے حنفیہ و شافعیہ کا بھی یہی حکم ہے	۵۰۷	مسئلہ میراث پر اعتراض
۵۱۶	مسئلہ قصاص پر اعتراض	۵۰۸	اعتراض مصنف کی بنا قول شاذ و متروک پر ہے
۵۱۷	مصنف کا جہور علماء پر اعتراض ہے	۵۰۹	میراث پر اعتراض
۵۱۸	خاتمہ باب نہم	۵۱۰	محض اقرار ہے
۵۱۹	اہل سنت کے مسائل غریبہ کو الگ ایک	۵۱۱	وصیت پر اعتراض
۵۲۰	رسالہ میں جمع کیا ہے	۵۱۲	قول اتوے



ترجمہ

کتاب خانہ وقفہ متصیفہ

# ترش اشعشر



کتاب خانہ وقفہ متصیفہ

شہر میرٹھ

جلد نہم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ مصنف علام

الحمد لله الذي فقنا في الدين ووقفنا السلوك شرايع الاسلام ومسالك  
اليقين والصلوة والسلام على اشرف المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين  
اما بعد جنس گويا قل الخليفة بل لا شبي في الحقيقة المفتاق الى رحمة الله  
الاحد ابن عنایت احمد خان التخليص بالکامل میرزا محمد عفی الله عن جرائمها۔ ابن مجلد  
تاسع است از مجلدات اشعشر نهمہ انہا عشریہ کہ باوجود قلت بضاعت عدم استطاعت  
وکمال توزع بال و تشقت حال در جواب تحفه انہا عشریہ بر سبیل ارتجال نگارش یافتہ۔  
مرجو از ناظرین آل کہ بنظر انصاف و مطاوی مباحت این عجالہ ملاحظہ نموده ہر جا خطائے و سہو  
بایند بذیل عفو پیشند و در اصلاح آل کوشند و ما توفیقی الا باللہ و هو حسبی و نعم الوکیل

ترجمہ دیباچہ

تمام تحفیں اس قدائے واحد کے لئے سنراواریں جس نے ہکو دین میں فقہ و دانش  
عنایت فرمائی۔ اور شرائع اسلام اور مسالک یقین پر چلنے کی توفیق عطا کی۔ اور درود و سلام ہو

اشرف الانبیاء والمرسلین سید الاولین والآخرین حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ اور ان کی آل طہرین و ذریت طہیین علیہم الصلوٰۃ والسلام پر حمد و ثناء کے بعد حقیر پر تقبیر اور ذرہ ہمد و امید و رحمت الہی میرزا محمد متخلص بہ کامل ابن عنایت احمد خاں عفی اللہ عنہ جرمکھا مومنین با تمکین کی خدمت میں عرض کرتا ہے کہ یہ کتاب نثریہ اثنا عشریہ کی بارہ جلدوں میں سو نو سو جلد ہے جو باوجود قلت بضاعت و عدم استطاعت اور نہایت پریشان حالی اور کمال بے اطمینانی کے تحفہ اثنا عشریہ کے (باب نہم) کے جواب میں قلم برداشتہ اور فی الفور لکھی گئی۔ ناظرین نیک آئین سو امید ہے کہ اس رسالہ کی مباحث کو نظر انصاف سے ملاحظہ فرمائیں۔ اور جہاں کہیں کوئی خطا و لغزش پائیں دامن کرم و عفو سے اس کو پوشیدہ کریں۔ اور اس کی اصلاح میں سعی و کوشش سے دریغ نہ فرمائیں۔ وما توفیقی الا باللہ وھو حسبی و نعم الوکیل +

## ترجمہ کتاب نثریہ اثنا عشریہ

قول فاضل علام مصنف تحفہ اثنا عشریہ

باب نہم۔ ان احکام فقہیہ کے بیان میں جن میں شیعوں

نے تقلید کے خلاف کیا ہے۔ اور آیہ ام لھم شرکاء شرعوا لھم من الدین ما لھم یا ذن بہ اللہ کا مضمون ان پر صادق آیا ہے۔ مجملہ ان کے فرقہ غلات و کیساتیہ کے احکام کتابوں میں مندرج نہیں ملتے۔ کیونکہ ان فرقوں کے علماء اور ان کی کتابیں مفقود اور معدوم ہو گئیں لیکن اتنا تو یقیناً ثابت ہے کہ مختار ثقفی نے بہت سی حدیثیں اپنی طرف سے وضع کر کے شریعت میں مقرر کر دی تھیں۔ اور وہ دعوے کرتا تھا کہ جبریل مجھ پر نازل ہوتا اور وحی لاتا ہے۔ انہی باتوں سے ان کے فقہی مسائل کو قیاس کر لینا چاہئے۔ ع۔ قیاس کن زگلستان من بہار مرا۔ اور فرقہ زیدیہ کے مجتہدوں نے بہت سے احکام خلاف شریعت خود ہی بنائے ہیں اور ان کی کتابیں اور ان کے علماء زمین کے اکثر مقامات میں پائے جاتے ہیں۔ اور ان کی سب سے مشہور و معروف کتاب کتاب الاحکام ہے۔ اور فرقہ اسمعیلیہ اکثر مسائل میں فرقہ امامیہ کے موافق ہے۔ عہد یوں کے خروج سے پہلے اور خروج کے بعد انھوں نے کچھ اور احکام اختراع کر لئے ہیں چنانچہ ان کے بعض مسائل کا ذکر پہلے گذرا۔ اور فرقہ قرامطہ اور باطنیہ نے تو سراسر شرائع و احکام

کے باطل ہی کر نیک قصد کر لیا ہے۔ اور خواہر پر عین نہ کرنا اپنا شیوہ مقرر کر رکھا ہے۔ اور یہ لوگ حقیقت  
فزع اور شریعت کے اصلی اور حقیقی دشمن ہیں۔ بالفعل اس زمانہ میں شیعہ فرقوں میں سے فرقہ اثنا عشریہ  
کے سوا اور کوئی فرقہ اس ہمارے ملک میں ایسا موجود نہیں۔ جن کے احکام شرعیہ کتابوں میں مدون اور  
مرتب ہوں۔ اسلئے لازم ہے کہ ہم ان کی کتب فقہیہ کو نظر غور و تعمق سے دیکھیں اور ظاہر اور واضح  
کر دیں کہ ان کا اسلوب و طریقہ اسلوب و طریقہ شریعت سے بالکل مخالف ہے۔ تاکہ ہر عاقل و دانا  
ان لوگوں کے کذب و افتراء و اختراع و ابتداع سے واقف و خبردار ہو جائے۔ اگرچہ اہل سنت  
بھی مسائل فقہیہ میں باہم اختلاف رکھتے ہیں لیکن ان کا ہر ایک فرقہ قرآن و احادیث و آثار  
سے متمسک ہے۔ چونکہ معانی و علل شرایع کے سمجھنے کے مختلف طریقے ہیں۔ اس وجہ سے ان میں  
باہم اختلاف ہو گیا ہے۔ برخلاف اس فرقہ شیعہ کے کہ ان کے شرایع محققہ اسلوب قرآن و  
حدیث سے ذرا بھی مشابہت نہیں رکھتے گویا ان لوگوں کی شریعت یہودیت یا نصرانیت یا  
ہندوئیت و شاستر ہتھودیا و ساتیر صاحبین کی شریعت ہے۔ چونکہ یہ بحث نہایت طولانی ہے اس  
لئے مجبوراً بطور نمونہ مشتے از خروائے اور بہت میں سے محض اسے یہاں ذکر کرتے ہیں و العاقل  
یکفیه (الاشارة) (انتہی کلام)۔

فاضل مصنف نے اس کتاب میں اکثر ایسے شیعہ فرقوں کے  
ساتھ جو منقرض اور معدوم ہو چکے ہیں۔ مناظرات و مشاعات

## جواب باصواب

کئے ہیں جن سے کسی قسم کا فائدہ مترتب نہیں ہوتا۔ اور وہ تمام تقریرات محض عبت اور بالکل  
بیکار ہیں۔ گویا زید فرضی کیساتھ مخاطبہ اور مکالمہ کر کے کاغذ اور روشنائی کو مفت ضائع کیا ہے۔  
اس قسم کی تحریر سے معارضہ و مجادلہ کو طول دینے کے سوا اور کسی قسم کا نفع نہیں ہوتا چنانچہ مؤلفین  
خبیران تحریرات کے مطالعہ سے اچھی طرح معلوم کر کے ہمارے اس قول کی تصدیق کر سکتا ہے۔ مختار  
کے حالات و فاضل مصنف کی تحریرات کا جواب ہم پہلے۔ دوسرے اور تیسرے باب  
میں تفصیل ذکر کر چکے ہیں۔ شائقین وہاں ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔ یہاں چونکہ ضمناً ذکر آ گیا ہے۔  
اس لئے جملہ تھوڑا سا بیان کرتے ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ مختار بن ابوعبیدہ تابعین سے ہے  
اور اس کی بہن صفیہ بنت ابوعبیدہ عبداللہ بن عمر الخطاب کے نکاح میں تھی۔ شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ  
مشکوٰۃ میں صفیہ بنت ابوعبیدہ کے حالات میں لکھتے ہیں۔ صفیہ دختر ابوعبیدہ بنم ثقفیہ مختار بن ابوعبیدہ  
کی بہن اور عبداللہ بن عمر کی زوجہ تابعیہ اور ثقہ ہے۔ عائشہ و حفصہ سے روایت کرتی ہے۔

اور اس نے عمر کو دیکھا ہے۔ اور ابو عبیدہ اجلہ صحابہ سے ہے۔ مختار کی ولادت سال ہجرت میں ہو  
اور اس کے لئے صحبت و روادیت نہیں ہے۔ (یعنی وہ صحابی اور راوی نہیں ہے) اے آخرہ  
اور صحیح بخاری اور صحیح مسلم اور احادیث اہلسنت کی اور معتبر کتابیں اس پر ولادت کرتی ہیں۔  
اور اس کو خاندان فاروقیہ سے نہایت خصوصیت و رکمال ارتباط و استیناس تھا۔ چنانچہ جب  
یزیدیوں نے مختار کو قید کر دیا۔ تو عبداللہ بن عمر اس کی مدد و اعانت کو مستعد ہو گیا۔ اور ایک  
خط اس قوم کو لکھا۔ اور اس میں مختار کی سفارش کی۔ اور اسی خط کی وجہ سے مختار نے ان  
ملاعنة اشترار کے ہاتھ سے رہائی پائی۔ یہی وجہ ہے جو بعض روایات میں بہ طریق امامیہ حضرت  
آئمہ معصومین علیہم السلام سے مروی ہے کہ ولوشق عن قلبہ لوجد حبھا فی قلبہ اگر اس  
(مختار) کا دل شکافہ کیا جائے تو یحییٰ کی محبت اس کے دل میں پائی جائے گی۔ اور حبیبیہ  
کی خواہش اس کے دل پر غالب ہوئی تو ان اہل کوفہ کے تالیف قلوب کی غرض سے جو اپنے کردارناہنجار  
پر نام اور پشیمان تھے۔ حضرت سید الشہداء علیہ الصلوٰۃ والسلام کے طلب خون اور انتقام کو اپنی  
دست آور نہ بنا کر مردانوں پر خروج کیا۔ اور ان پر غلبہ پایا۔ اور کیا سو کیا۔ اس گروہ شقاوت پر  
کے خیر خواہوں نے طرح طرح کے مکروں اور حیلوں سے اس کی مدافعت کی تیاری کی۔ اور مسلمانوں  
کو بھڑکانے اور اشتغال دلانے کی غرض سے اس قسم کے کلمات شنبیہ جو عقل اور نقل سے خارج تھے  
اس پر افترائے اور اپنی اقربندیوں کو لوگوں میں شائع و ذائع کر دیا۔ تاکہ خاص و عام کے دل  
اس سے متنفر ہو جائیں۔ اور ان ملاعنہ کو اس کی بیخ کنی میں آسانی اور سہولت ہو۔ حالانکہ حقیقت میں  
مختار کا وہن اس قسم کی باطل اور افترات سے بالکل پاک اور منزہ ہے۔ نیز ابواب سابقہ میں ذکر کیا  
گیا ہے کہ مرزبان نے کتاب الشجرہ میں نقل کیا ہے کہ مختار کا ایک غلام تھا جس کا نام جبریل  
تھا۔ وہ اپنے اٹلے گفتگو میں کہا کرتا تھا کہ جبریل نے مجھ سے یہ کہا اور میں نے جبریل سے یہ کہا۔ انتہی  
نہی کہ اس قول کو مرویوں نے اپنی افتراسازیوں اور بہتان بندیوں کی اصل قرار دے لیا ہو  
الغرض مصنف تحفہ نے جو کچھ مختار کے باب میں بیان کیا ہے۔ بالکل بے اصل اور محض فضول و  
بیکار ہے۔ اور بالفرض ان ہفوات و باطل کو اگر صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو یہ ان شیطانیات میں  
شمار ہوگی جو اہلسنت کے اکثر اہل تصوف کی زبان سے نکلی ہیں۔ ابن جوزی نے کتاب تلخیص  
المیس میں ابو حامد غزالی سے نقل کیا ہے انہ قال فی کتابہ النصیح بالافخوان ان الصوفیۃ

الانصوف کے بعض فضائل

فی یقظتہم بشاہدون الملائکۃ و ارواح الانبیاء ویسمعون منهم اصواتاً ویقتبسون منهم قوائد ثم ینزقوا الحال من مشاہدۃ الصور الی درجات یضعف عنہا لطاق النطق انتہی  
یعنی صوفیہ عالم بیداری میں ملائکہ اور ارواح انبیاء کو مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور ان سے بشمار قوائد اقتباس کرتے ہیں۔ اور حال صورت کے مشاہدہ سے ترقی کر کے اس درجہ پہنچ جاتا ہے کہ زبان نطق اس کے بیان سے عاجز ہے۔

نیز ابن جوزی نے کتاب مذکور میں نقل کیا ہے قال السلی و اخرج البوسلیمان الدارانی من دمشق وقالوا برعم انہ یزید الملائکۃ و انضم یکلمونہ۔ نیز بیان کیا ہے۔  
وانکراہل بسطام علی ابی یزید البسطامی مما کان یقولہ حتی انه ذکر الحسین بن عیسیٰ انہ یقول لی معراج کما کان للنبیؐ معراج فاخرجه من بسطام فاقام بکنتہ سنّین ثم رجع الی جرجان فاقام بها الی ان مات الحسین بن عیسیٰ ثم رجع الی بسطام قال السلی وحکی عن سہل بن عبد اللہ التستری انہ یقول ان الملائکۃ والجن والنشیاطین یحضرونہ و انہ ینکلم علیہم فانکر علیہ القوم ذلک فانخرج الی البصرة فمات بها۔  
سلمے بیان کرتا ہے۔ ابوسلیمان دارانی دمشق سے نکالا گیا۔ اور بیان کرتے ہیں کہ وہ دعویٰ کرتا تھا کہ وہ فرشتوں کو دیکھتا ہے۔ اور وہ اس سے کلام کرتے ہیں۔

اور اہل بسطام نے ابوزید بسطامی کے اقوال کا انکار کیا۔ یہاں تک کہ اسکے اقوال کو حسین بن عیسیٰ (حاکم بسطام) سے ذکر کیا کہ وہ کہتا ہے کہ مجھ کو بھی معراج ہے۔ جیسے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو معراج ہوئی تھی پس حسین بن عیسیٰ نے اس کو بسطام سے نکال دیا۔ اور وہ دو برس مکہ معظمہ میں سکونت پذیر رہا۔ اور حسین بن عیسیٰ کی وفات کے بعد پھر بسطام میں حشر کی۔ اور سلمے نے سہل بن عبد اللہ کا ذکر کیا ہے کہ وہ کہا کرتا تھا کہ ملائکہ جن اور شیاطین اس کی خدمت میں حاضر ہوتے ہیں۔ اور اس سے گفتگو کرتے ہیں۔ عوام نے اسکی تردید کی۔ اور اس کو لبرہ کی طرف جلا وطن کر دیا۔ اور وہ وہیں مر گیا۔

نیز مصنف نے خود بھی ابواب گذشتہ میں تصریح کی ہے کہ فرقہ زیدہ فروعیات میں فرقہ حنفیہ کا مقلد ہے۔ اور شیخ احمد سرمدی مجدد الف ثانی نے بھی اپنی طقوطات میں فرمایا ہے کہ زیدہ اصول میں معتزلہ کے مقلد ہیں۔ اور فروع میں چند مسکوں کے سوا امام ابو حنیفہ کے مذہب کی تقلید کرتے ہیں۔ انتہی۔ چوتھ یہ لوگ حنفیہ کے مقلد اور قیاس کے قائل ہیں

ظاہر ہے کہ جن بعض مسائل میں وہ اختلاف رکھتے ہیں۔ ان کو انھوں نے قیاس۔ استسنان اور دیگر  
دلائل شرعیہ سے استنباط کیا ہوگا۔ سو یہ بات نہ تو مغرض کے نزدیک ان مسائل کے فاسد اور  
باطل ہونگی دلیل ہو سکتی ہے۔ اور نہ اس قوم کے حق میں تشیع و ملامت کا باعث قرار پا سکتی ہے۔  
اور بار بار ذکر کیا گیا ہے کہ ابو نعیم فضل بن وکین جو فرقہ زیدیہ کا رئیس۔ اور فرقہ وکینہ کا بانی ہی  
وہ بخاری کے اکابر مشائخ سے ہے۔

اور یہ جو مصنف نے فرمایا ہے کہ فرقہ قرامطہ و باطنیہ نے تو سراسر شرائع و احکام کے  
باطل کرنیکا ہی قصد کر لیا ہے۔ اور ظواہر پر عمل نہ کرنا اپنا شیوہ مقرر کر رکھا ہے۔ اور یہ لوگ  
درحقیقت فقہ اور شریعت کے اہل اور حقیقی دشمن ہیں۔ "فما هذا الا اول قارورة كسرت في الاسلام  
پس اس بائے میں اہل اسلام میں اپنی لوگوں نے سبقت نہیں کی۔ بلکہ اہل سنت کے بعض صوفی فرقہ  
ظواہر شریعت پر عمل نہ کرنے اور احکام اسلام کے باطل کر تھیں باطنیہ اور قرامطہ سے بھی سبقت  
لے گئے ہیں۔

چنانچہ فخر الاسلام بزدوی نے کلام میں نقل کیا ہے۔ الصوفية اكثرهم اهل السنة  
والجماعة ومنهم من يكون صاحب الكرامات ومنهم الحبيبيه يقولون ان الله تعالى اذا  
احب عبد ابرقع عنه الخطاب فيحل له كل النعم ويسقط عنه كل العبادات ولا  
يبقى في حقه خطر ولا يصابون ولا يصومون ولا يسترون العورة ولا يشبعون عن الزنا  
ولا عن اللواط ولا عن شرب الخمر ولا عن محظور ومنهم الا باحبه يقولون الاموال  
كلها على الاباحة وكذا الفروج وليس الحلال الا محرم الا بقاء قومهم والاكساب يستبيحون اموال  
الناس وفروج نساءهم ومنهم الحورية يقولون باستباحة الرقص والغناء والمباقة  
في الرقص حتى يسقطون على الارض من كثرة الانقلاب ثم يقومون ويغسلون ومنهم  
المتجاهلة وهم قوم يضربون المزامير ويشربون الخمر ويأتون ببعض الفواحش ويلبسون  
لباس الفسق ومنهم امتكاسلہ وهم قوم رضوا بملأ بطن من الطعام حراما كان او  
حلالا ياكلون كثيرا من وجد وادير قصون ان وجد واقاريا واختارا والكسل لا يتعلمون  
شيئا ولا يتزوجون ولا يعتقدون مذهباً ولا يبايعون احداً راتقی مختصراً یعنی صوفیہ  
اکثر اہل سنت و جماعت میں بعض ان میں سے صاحب کرامت ہیں اور ایک فرقہ ان میں سے  
سے بزدہ بالفتح ایک گاؤں پر طائفہ میں جو فخر الاسلام بزدوی مصنف اصول فقہ حنفی کی جائے ولادت ہے۔ ۱۲۰

مؤید کے زمانہ کے عقائد

جیسی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب خدا کسی بندے کو دوست رکھتا ہے تو اس سے خطاب کو اٹھالیتا ہے۔ پس اس کے لئے تمام نعمتیں حلال ہو جاتی ہیں۔ اور ساری عبادتیں اس سے ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کے حق میں کوئی مخالفت اور حرمت باقی نہیں رہتی۔ اور وہ نماز نہیں پڑھتے۔ اور روزہ نہیں رکھتے۔ اور ستر عورت نہیں کرتے۔ اور زنا۔ لواطہ۔ شترا بخوری اور تمام محرمات سے پرہیز نہیں کرتے۔ اور ایک ان میں سے فرقہ اباحیہ ہے۔ وہ قائل ہیں کہ تمام قسم کے مال مباح ہیں۔ اور اسی طرح فروج زناں حلال و مباح ہیں۔ اور حلال محض اضافت و اکنتاب کا نام ہے۔ اور وہ لوگوں کے مالوں اور ان کی عورتوں کی فروج کو اپنے لئے مباح جانتے ہیں۔ اور ایک ان میں سے فرقہ حواریہ ہے۔ وہ قائل ہیں کہ ناچنا اور گانا بجانا مباح ہے۔ اور ناچنے میں اس قدر مبالغہ کرتے ہیں کہ کثرت تعب سے زمین پر گر پڑتے ہیں۔ پھر اٹھ کر غسل کرتے ہیں۔ اور ایک ان میں سے فرقہ منجیہ ہے۔ اور وہ وہ لوگ ہیں جو فرامیہ (باجے) بجاتے ہیں۔ اور شراب پیتے ہیں۔ اور بعض فواحش اور بدکاروں کے مرتکب ہوتے ہیں۔ اور فاسقوں اور بدکاروں کا لباس پہنتے ہیں۔ اور ایک فرقہ ان میں سے متکاسلہ ہے۔ اور وہ وہ لوگ ہیں جو پیٹ بھر لینے پر خوش ہوتے ہیں۔ خواہ حلال سے بھر لیں۔ یا حرام سے۔ اگر مل جائے تو بہت کھاتے ہیں اور اگر کوئی گایو لال جائے۔ تو ناچتے ہیں۔ اور انھوں نے کس کس کو اختیار کیا ہے۔ وہ علم سیکھتے ہیں۔ اور نہ نکاح کرتے ہیں۔ اور کسی مذہب و ملت کے معتقد نہیں ہیں۔ اور کسی شخص سے تنازعہ اور جھگڑا نہیں کرتے۔

ابن جوزی نے کتاب تلبیس ابلیس میں اہل اباحت کے احوال میں بیان کیا ہے۔ وہم ینقسمون القسم الثانی یقرون بالاسلام الا انهم ینقسمون قسمین القسم الاول مقلدون فی افعالهم لا شبہا کھم من غیر اتباع دلیل ولا شبہۃ یفعلون ما یأمر و ینہی وما رأوہم علیہ القسم الثانی قوم عرضت ہم شبہات فعملوا بمقتضاہا والاصل الذی نشأت منہ شبہاتھم انھم لما ہو بالظفر فی مذاہب الناس لیس علیہم ابلیس فارغم ان الشبہۃ یعارض الحجج وان الیقین یعسر وان المقصود اجل من ان ینال بالعلم واما الظفر بہ نور یساق الی العبد ما لا یطلب قد غلبہم باب النجاة الذی ہو طلب العلم فصاروا ینضون اسم العلم کما ینفض الرافض اسم الی بکرو عمر ویقولون العلم حجاب والعلماء محجوبون عن المقصود بالعلم فان انکر علیہم عالم قالوا لا تباعھم هذا

موافق لنا فی الباطن وانما یظهر ضد ما نحن فیہ للعوام الضعاف العقول فان جد فی خلافهم  
 من ابل مفید یقود الشریعة محبوب عن المقصود ثم عملوا علی شبهات وقت لعمرو ولو  
 فطنوا العوام ان علمهم بمقتضی شہات فہم علم فقد بطل انکارہم العلم باحیہ کی کہی نہیں ہیں  
 اُن کی دوسری قسم وہ لوگ ہیں جن کو شہات عارض ہوئے اور انہوں نے اُن کے موافق عمل کیا  
 اور اُن کے شہات کی اصل و بنیاد یہ ہے کہ جب انہوں نے لوگوں کے مذاہب میں غور کر نیک مقصد  
 کیا تو ابلیس پر تبلیس نے اُن کو فریب پکرا ان کے دلوں میں یہ خیال پیدا کر دیا کہ شہ جتنو تکا معارض  
 ہے اور یقین کا حاصل ہونا مشکل ہے علم کے ذریعے مقصود و مطلوب تک پہنچنا ناممکن ہے بلکہ  
 جاذبہ عنایت ربانی ہی و تا تک پہنچا سکتا اور مقصود و مطلب پر فائز کر سکتا ہے اور طلب تلاش  
 کو اس کے سر پر دوں تک پہنچنے کا راستہ نہیں مل سکتا اس شہ نے نجات کا دروازہ  
 یعنی طلب علم کو اُن پر مسدود کر دیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ فرقہ علم کے نام کے بھی دشمن ہیں۔  
 جیسا کہ رافضی ابو بکر اور عمر کے نام کے دشمن ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ علم ایک حجاب و پردہ ہے۔  
 اور علماء علم کے سبب مقصود سے محبوب اور پردے میں ہیں اور اگر کوئی عالم ان کے اس  
 عقیدے کا انکار کرے اور اس کا منکر ہو تو اس کے تابعین اور پیروں سے کہتے ہیں کہ یہ عالم  
 باطن میں ہم سے موافقت رکھتا ہے اور عوام ناقص العقول کی خاطر داری کیلئے ہماری مخالفت کا  
 اظہار کرتا ہے اور اگر وہ عالم ان کی مخالفت میں کوشاں ہو تو یوں کہتے ہیں کہ یہ شخص احمق اور  
 قیود شریعت میں مقید اور مقصود اصلی سے محبوب اور الگ ہے اور اگر وہ اپنے وجدان کی طرف رجوع  
 کریں تو اُن کو معلوم ہو جائے کہ مقتضائے شہات کا علم بھی تو علم ہے پس اس سے ان کا علم سے انکار  
 کرنا اور اس کا منکر ہونا باطل ہو جاتا ہے نیز کتاب مذکورہ میں منقول ہے ولہم یتجاسر الزنا  
 دقت ان یرفضوا الشریعة حتی جاءت لمنصوۃ فوضعوا السماء وقالوا حقیقۃ وشریعة و  
 هذا فیج لان الشریعة وضعها الخالق بمصالح الخلق فکل من رام الحقیقۃ فی غیر الشریعتی  
 فمضی وروح خارج فان سمعوا احدا یحدث حدیثا قالوا امسا کین اخذوا علیہم میتا  
 من میت واخذنا علمنا عن الحی الذی لا یموت فمن قال حدیثی ابی عن جدی قلت  
 حدیثی قلبی عن ربی فلو اھذہ الخرافات قلوبا لعوام وانفقت علیہم لاجلھا الاموال  
 ولان الفقہ کا لا طباء والنقۃ فی ثمن الدوا اعصب والنقۃ علی ہولاء کالنقۃ علی  
 المغنیات والحق ثقیل کما یتقل الزکوۃ وما اخفہ صدور المغنیات واعطاء الشعراء

علی المدائح وقد بدلو ازال العقل بالخمير بشيئ سموه السماع والوجد والتعرض  
 بالوجد الزيل للعقل حرام كفى بالله الشريعة شر هذه الطائفة الجامعة من في الكيس  
 وطبينة في العيش وخذاع بالفاظ مغسولة ليس تحتها سوى اهل التكليف وهجرات  
 الشرع ولذلك خفوا على القلوب ولا دلائل على انهم باطل اوضح من حجة طباع  
 ارباب الدنيا لهم كجنتهم ارباب اللهو والمغنيات (اس کا حاصل ترجمہ یہ ہے۔ زنا و شریت  
 کے منکر ہوئی جرات ہوئی یہاں تک کہ اہل نقوف نے اگر کچھ نام وضع کئے۔ اور حقیقت اور شریت  
 کے قائل ہوئے۔ حالانکہ یہ قبیح اور مذموم ہے۔ اسلئے کہ شریت وہ ہے جس کو خالق عالم نے اپنی  
 مخلوق کی مصالح کے مطابق وضع فرمایا ہے پس جو کوئی شریت کے سوا دوسرے طریقہ میں حقیقت  
 کا طالب ہو۔ وہ مفرد و مخاصم یعنی شیطانی مکر و فریب میں گرفتار ہے پس یہ لوگ اگر کسی شخص  
 کو سنتے ہیں کہ وہ کوئی حدیث روایت کرتا ہے۔ تو کہتے ہیں کہ یہ مساکین ہیں۔ انھوں نے اپنا  
 علم ایک میت نے دوسری میت سے حاصل کیا ہے۔ اور ہم نے اپنا علم اس حی قیوم سے لیا  
 ہے۔ جو کبھی نہ مرے گا۔ پس جو کوئی کہے کہ میرے باپ نے اپنے باپ یعنی میرے دادا کی زبانی  
 حدیث بیان کی۔ تو میں کہوں گا۔ کہ میرے دل نے میرے رب کی طرف سے مجھ سے حدیث  
 بیان کی۔ پس یہ لوگ ان خرافات کے ذریعہ قلوب عوام پر حاکم اور مالک ہو گئے۔ اور انھوں نے  
 اپنے مالوں کو ان خرافات کی خاطر ان پر خرچ کیا۔ نیز چونکہ فقہاء کی مثال اطباء کی سی ہے۔ اور دوا  
 پر خرچ کرنا نہایت دشوار اور ناگوار ہوتا ہے۔ اور ان لوگوں پر صرف کرنا بالکل ایسا ہے۔  
 جیسا کہ مغنیات یعنی گائیناں عورتوں پر صرف کرتا۔ اور حق ایسا ہی ثقیل اور گراں ہے۔ جیسے زکوٰۃ  
 ثقیل اور گراں ہے۔ اور مغنیات پر صرف کرنا اور شعراء کو مداحی پر دینا بہت ہی آسان اور گوارا  
 ہوتا ہے۔ اور جس طرح شرابے عقل زائل ہوتی ہے۔ اسی طرح ان لوگوں نے شراب کے بدلہ میں  
 ازالہ عقل کیلئے ایک چیز مقرر کی ہے جس کا نام سماع اور وجد رکھا ہے۔ اور ایسے وجد سے  
 متعرض ہونا جو عقل کو زائل کرے۔ حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ شریت عزا کو اس گروہ کے شر سے  
 بچائے۔ جو مالوں کو جمع کرتے اور عیش و عشرت کے مزے اڑاتے اور ایسے شہۃ الفاظ سے لوگوں  
 کو دام فریب میں پھنساتے ہیں۔ جن کے تحت میں اہمال تکلیف و ترک شریت کے سوا اور  
 کچھ بھی نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عوام کے قلوب ان کو پسند کرتے اور ان کی طرف برضا و  
 رغبت مائل ہوتے ہیں۔ اور ان لوگوں کے باطل پر ہوئی اس سے زیادہ نرواضح اور کیا دلیل

ہو سکتی ہے کہ اہل دنیا کی طبیعتیں ان کی طرف ایسا ہی میلان و رغبت رکھتی ہیں جس طرح کہ وہ  
تاجے کو فتنے اور کھیل تماشے والوں اور منہیات یعنی گانے بجان والی عورتوں سے محبت رکھتے اور  
ان کی طرف برضا و رغبت مائل ہوتے ہیں) نیز کتاب مذکور میں مرقوم ہے۔ ان قوم  
مخم دامو اعلیٰ الریاضۃ مدۃ فناء اہم قد تجوہروا فقالوا الایمانی الان ما عملنا و  
افعالنا و امر و النواہی رسوم العوام قالوا و حاصل النبوة یرجع الی الحکمة و المصلحتہ و  
المراد منہا ضبط العوام و لست من العوام فندخل فی حجر التکلیف لانا قد تجوہرنا و عرفنا  
الحکمة و مولاء راؤ ان من اثر تجوہرہم ارتفع الحکمة حتی قالوا ان رتبة الکمال لا یحصل  
الامن رانی اہل مع اجنبی فلا تقشعر جلدہ فان اقشعر فہو ملتفت الی حفظ نفسه لم  
یکمل بعد از لوکل لما انت نفسه فسموا الغیرۃ نفسا و سمو اذہاب الحکمة الذی ہو وصف  
المخانیث لکمال الایمان (انہی) اس عبارت کا حاصل مطلب یہ ہے کہ جن لوگوں نے ان میں سے  
ایک شے تک یا نہایت کشتی اختیار کی اور گمان کر لیا کہ ہم حق سے دھل اور تجوہر ہو گئے۔ وہ کہتے ہیں  
کہ اب ہم کچھ ہی عمل کریں۔ ذرا بھی پرواہ نہیں ہے۔ اور اوامر و نواہی عوام کی رسومات ہیں۔ اور کہتے  
ہیں کہ نبوت کا حاصل حکمت اور مصلحت کی طرف اجماع ہے۔ اور اس سے ضبط عوام مقصود ہے۔ اور  
ہم لوگ عوام نہیں ہیں۔ جو دائرۃ تکلیف میں داخل ہوں۔ کیونکہ ہم حق تک پہنچ گئے۔ اور تجوہر  
ہو گئے ہیں اور حکمت کی معرفت ہم نے حاصل کر لی ہے۔ اور اس گروہ نے یہ گمان کر لیا ہے۔  
کہ تجوہر کا اثر و نتیجہ یہ ہے کہ حمیت و غیرت بالکل مرتفع ہو جائے۔ یہاں تک کہ وہ اس بات کے  
قابل ہیں کہ کمال کا مرتبہ اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا۔ جب تک کہ یہ شخص اس وجہ  
بے غیرت و بے حمیت نہ ہو جائے۔ کہ اپنی زوجہ کو غیر شخص کی بغل میں دیکھے اور اس کو اس حال  
میں دیکھ کر ذرا بھی جوش میں نہ آئے۔ اور اس کے بدن پر بال نہ کھڑے ہوں۔ اور اگر اپنی اہلیہ کو  
غیر سے ہم آغوش دیکھ کر بال بدن پر کھڑے ہو جائیں۔ تو ابھی تک یہ شخص اپنے نفس کی طرف  
متوجہ اور ملتفت ہے۔ اور کمال کے مرتبہ کو نہیں پہنچا۔ اس لئے کہ اگر مرتبہ کمال کو پہنچ جاتا۔ تو  
اس کا نفس مرن ہو جاتا۔ اس فرقہ نے غیرت کا نام نفس رکھا ہے۔ بلکہ بغیرتی اور عجمتی کو جو  
مختوش کے خصائل و ذیلیہ میں سے ہے۔ کمال ایمان سمجھا ہے۔

نیز ابن جوزی نے کتاب مذکور میں اس گروہ ضلالت پر وہ کے چند شبہات نقل کئے ہیں  
جن کا حاصل مطلب اس مقام میں درج کیا جاتا ہے۔ اول یہ کہ اعمال بالذات مقصود نہیں

بغیرتی  
علاوہ  
نکات  
ایمان

ہیں۔ بلکہ حصول سعادت اور فی شقاوت کیلئے وضع کئے گئے ہیں۔ اسلئے کہ تمام امور فضائل ربانی سے وابستہ ہیں۔ جو کچھ فضائل ربانی میں مقدر اور مقرر ہو چکا ہے۔ وہ ضرور وقوع میں آئیگا۔ اس کا تبدیل ہونا ناممکن ہے۔ روز ازل میں جس کے نام پر سعادت کا پردہ لٹا ہوا تھا وہی ہے۔ اس کیلئے شقاوت کی پروا کی گئی کا اجرا ہونا محال اور غیر ممکن ہے۔ اور جو شخص روز ازل میں شقی اور راندہ درگاہ الہی ہو چکا ہے۔ اس کا سعید ہونا ممتنع اور محال ہے۔ اسلئے نفس کو اعمال و ریاضات کی تعب و محنت میں ڈالنا بیکار اور فضول ہے اور اس سے کسی قسم کا نفع متصور نہیں۔ دوسرے یہ کہ خالق جل شانہ بندوں کے اعمال سے متغنی اور بے پرواہ ہے اور ان سے متاثر نہیں ہوتا۔ خواہ معصیت و نافرمانی ہو۔ خواہ طاعت و بندگی پس مجاہدات اور ریاضات سے نفس کو تعب و تکلیف میں ڈالنا محض بیکار اور بیفائدہ ہے۔ سو ہم یہ کہ عقل و نقل سے ثابت ہو چکا ہے کہ حق تعالیٰ غفور و رحیم ہے اور اس کی رحمت وسیع ہے۔ اور وہ جل شانہ گناہوں کے بخشے اور معاف کر دینے سے عاجز اور قاصر نہیں پس نفس کو لذات اور اس کی خواہشوں کے حاصل کرنے سے منع کرنا ناموزوں اور نامناسب ہے۔ ہمارم یہ کہ ادا و نواہی مفصود تک پہنچنے کے وسائل اور اسباب ہیں۔ اور کعبہ عرفان کے درہمیں اور پہنچ جانے والوں کو منہیات میں سے کوئی چیز ضرر نہیں دیتی چنانچہ زائر کعبہ جب منزل مقصود پر پہنچ جاتا ہے۔ تو اس کی سیر و سیاحت منقطع اور ختم ہو جاتی ہے۔

جو شخص کہ عقل و شعور سے ذرا سا بھی بہرہ رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک ان لوگوں کے شہادت مذکور بالا کا جوتار عنکبوت سے بھی زیادہ ترکم و دروشت میں۔ مندرفع کرنا نہایت آسان اور سہل ہے۔

**جواب شبہ اول۔** سعادت و شقاوت اگرچہ خدا کی قضائے ازلی سے ہے لیکن ہر ایک کا تعلق اسباب سے ہے۔ اور محض تقدیر الہی پر بھروسہ کر کے اسباب موصولہ سے دست کش ہونا آئین عقل سے خارج اور احمقانہ میں داخل ہے۔ دراصل یہ شبہ بعینہ ایسا ہے۔ جیسے کوئی کہے کہ میری اور سیرابی ازل سے مقدر ہو چکی ہے۔ اس لئے کھانا اور پینا بیفائدہ ہے۔ اگر سیری اور سیرابی مقدر ہے۔ تو ہم کھانے اور پینے کے بغیر ہی سیر و سیراب ہو جائیں گے۔ اور وہ شخص اس شیطانی دوسے میں گرفتار ہو کر کھانے اور پینے سے جو سیری اور سیرابی کا ذریعہ ہے۔ باز رہے۔ اور اپنے آپ کو ہلاک کر ڈالے۔

**جواب شبہ دوم۔** دوسرے شبہ کا جواب یہ ہے کہ طاعت سے نفع حاصل کرنا اور

طاعت و معصیت کا نفع و ضرر بندوں کی طرف راجع ہے نہ جنابِ قدس الہی کی طرف جس کی ذات مقدس طلبِ نفع اور دفعِ ضرر سے منزہ و متبرک ہے۔ چنانچہ ارشاد فرماتا ہے ومن جاهد فانما یجاہد لنفسه یعنی جو کوئی مجاہدہ اور کوشش کرتا ہے۔ وہ خود اپنے ہی واسطے مجاہد کرتا ہے۔ شائع علیہ السلام نفسانی طبیب جو بیمار کو پرہیز کر نیک حکم دیتا ہے۔ تو اس کا نفع محض بیمار ہی کے لئے ہے۔ نہ کہ طبیب کی واسطے۔ اور مریض جو ضرر رساں چیزوں سے پرہیز کرتا ہے۔ وہ خود اپنی ہی غرض کیلئے کرتا ہے۔ نہ کہ طبیب کی واسطے۔ جس طرح بعض غذا میں بدن کو نفع دیتی ہیں۔ اور بعض زہریلی چیزیں اس کو ضرر پہنچاتی ہیں۔ اسی طرح علم و جبل۔ اعتقاد صالح و ظنون فاسدہ۔ اقسام عبادات و مجاہدات اور طرح طرح کے کھیل تماشوں اور منہیات شرعی نفس کو بھی نفع اور ضرر پہنچتا ہے۔ جس طرح ایک عاذق طبیب جسم کو نفع دینے والی غذا کے استعمال کرتے ہیں اور اس کو ضرر رساں چیزوں سے پرہیز کرنے اور بچنے کا حکم دیتا ہے اسی طرح شائع علیہ السلام نے بھی جو نفوس انسانی کا طبیب ہے نفس کے اصلاح کنندہ اعمال صالح و عبادات کے بجالانے اور اس کو فاسد کرنے اور ہلاکت میں ڈالنے والی منہیات و قواش سے بچنے اور پرہیز کر نیک حکم ارشاد فرمایا ہے تاکہ نفس کو امراض و ہلکے سے نجات اور شفا پانیکا باعث ہو۔

جواب شبہ سوم اس حق سبحانہ و تعالیٰ کی رحمت کے وسیع ہونے کی قسم کا شک و شبہ نہیں ہے لیکن عذاب عذاب بھی وسعت رحمت سے ہے تاکہ وجود انسانی جو سونے کی مانند ہے۔ دنیا اور آخرت کی عقوبتوں اور عذابوں کی آگ میں پڑ کر کدورت کے کھوٹ اور ملاوٹ سے صاف و پاک ہو کر خالص ہو جائے۔

جواب شبہ چہارم یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ جب تک روح کا بدن سے تعلق ہے اس وقت تک بندے کو رسوم ظاہری کا ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ رسوم و مجاہدات بندوں کی مصلح کیلئے وضع کئے گئے ہیں۔ اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ قلب انسانی کا آئینہ صافی منہیات وغیرہ کے عمل میں لانے اور ان کا ترک ہو نیکی و جہ سے مکدر ہو کر زنگ آلود ہو جاتا ہے۔ اگر مجاہدات و عبادات کے مقبل سے زنگ کے غبار کو اس کے اوپر سے صاف نہ کیا جائے۔ تو آخر کار زنگ کی کثرت سے یہ حالت ہو جاتی ہے کہ اس کو جلا دینا اور مقبل سے صاف کرنا نہایت مشکل بلکہ محال و ناممکن ہو جاتا

ہے۔ چنانچہ شیخ سعدی شیرازی کا قول مشہور ہے۔

بیت۔ آنے را کہ مورچا نہ بخورد : نتوان برداز و بہ صقیل زنگ

حاکم نے مستدرک میں اپنی سند کیساتھ ابو ہریرہ سے روایت کی ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اذنت العید نکت فی قلبہ نکتۃ سوداء فان تاب صقل منها فان عاد زادت حتی یعظم فی قلبہ فذاک الران الذی ذکرہ اللہ عز وجل کلاب ران علی قلوبہم (آنحضرت صلعم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جب بندہ گناہ کرتا ہے تو اس کے دل میں ایک سیاہ نقطہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر وہ اس گناہ سے توبہ کرے تو اس کا دل صقل ہو کر صاف ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ پھر اُس گناہ کو کرے تو وہ نقطہ زیادہ ہو جاتا ہے یہاں تک کہ بار بار گناہوں کی سیاہی بڑھتے بڑھتے تمام قلب پر چھا جاتی ہے یہی وہ زنگ ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا ہے "کلاب ران علی قلوبہم"۔ ہرگز نہیں بلکہ ان کے دلوں پر زنگ آ گیا ہے) اگر کسی شخص کو اپنی زندگی میں عبادات اور مجاہدات سے مستغنی اور بے پرواہ ہونا سہل و آسان ہوتا۔ تو خواجہ کائنات خلاصہ موجودات علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام اس کرامت و برتری کے سب سے بڑھ کر سزاوار اور حقدار تھے۔ آنحضرت جو تمام عارفانِ خدا کے سرور و سردار اور جملہ واصلانِ بحق میں برگزیدہ و سالار ہیں۔ عبادت الہی میں نہایت مبالغہ فرمایا کرتے تھے یہاں تک کہ کثرت قیام کی وجہ سے قدمائے مبارک میں ورم آ جاتا تھا۔ باوجود ان مجاہدات و ریاضات کے ارشاد فرمایا کرتے تھے ما عبدناک حق عبادتک لے میرے معبود حقیقی ہم سے تیری عبادت کا حق اداہ نہیں ہوا۔

قاضی عضد محقق شریف اور دیگر فاضل کرام نے اپنی اپنی کتابوں میں بھی تصریح فرمائی ہے کہ منصفۃ المسنت میں سے ایک گروہ اپاحیہ ہیں جنہوں نے تکلیفات شرعیہ کو بالکل ساقط کر دیا ہے اور نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور دیگر احکام اسلام کے پابند نہیں ہیں۔ اور زنا، لواط، شرابخوری، چوری اور غیر کے مال میں تصرف کرنے اور دیگر مہیات شرعیہ کو مباح اور جائز جانتے ہیں۔ اس کتاب کے دو حصوں میں ان کتابوں کی عبارت نقل کر دی گئی ہے۔ یہاں اسی قدر اشارہ کافی ہے تاکہ تکرار لازم نہ آئے۔ کسی عربی شاعر نے کیا خوب کہا ہے

لیس یختص ذابذا القوم فی فلما ذانخصصوا بالقوم  
 یعنی یہ برائیاں اسی قوم سے مخصوص اور مختص نہیں ہیں۔ اور وہ میں بھی پائی جاتی ہیں۔ پھر نہ  
 معلوم کیا وجہ ہے کہ اپنی کو خصوصیت کیساتھ کیوں ملامت کی گئی ہے۔  
 اور فاضل مصنف نے جو اپنی کتاب تحفہ کے اکثر مقامات میں فرقہ ہائے باطلہ کو اقوال  
 وافعال سے فرقہ حقہ اثنا عشریہ پر زبانی تشنیع و راز کی ہے بالکل بیوجہ اور غیر موزوں ہے۔  
 اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام پاک میں ارشاد فرمایا ہے ولا تذروا ذرۃ و نہراخری کوئی شخص  
 دو شخص کا بوجھ نہیں اٹھاتا۔ ایک کا وزر و وبال دوسرے شخص پر عاید نہیں ہوتا۔ حالانکہ  
 اہل سنت کے بعض صوفی فرقے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ ان امور کے قائل ہیں۔ ہاں اتنا فرق  
 ضرور ہے کہ اثنا عشریہ ان اقوال کے قائلین کو کافر، مغوی، ضال، مضل جانتے  
 ہیں اور اکثر اہل سنت ایسے لوگوں کو جو ان اقوال باطلہ کے قائل ہیں۔ عارف کامل  
 اور مرشد و ہادی سمجھتے ہیں۔ ع فرقہ بائیں دین حسن تا آن حسن۔ اور فرقہ  
 اثنا عشریہ کے مذہب کا حضرات آئمہ اہلبیت علیہم السلام سے منسوب ہونا متواترات  
 سے ہے۔ جیسے مذہب حنفیہ کا ابوحنیفہ کوئی سے منسوب ہونا۔ اور مذہب شافعیہ کا شافعی  
 سے۔ اور مذہب مالکیہ کا مالک بن انس سے۔ اور مذہب حنابلہ کا احمد بن حنبل سے منسوب  
 ہونا۔ اور اس کا انکار گویا بدہمیات کا انکار ہے۔ یا مثلاً مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ زاویہ اللہ  
 شرفاً و تعظیماً کا انکار کرنا ہے۔ اور یہ بات اظہر من الشمس اور ابین من الامس ہے۔ چھپائے  
 سے نہیں چھپ سکتی اور کسی منکر کا انکار یہاں پر مفید نہیں ہو سکتا۔ اکثر علمائے اہلسنت مثلاً  
 علامہ شہرستانی نے مثل و نخل میں اور ابن اثیر نے جامع الاصول میں حضرت امام علی بن  
 موسیٰ الرضا علیہ التحیۃ و الثنا کو مجددین مذہب امامیہ سے شمار کیا ہے۔ چنانچہ ابواب سابقہ  
 میں ان کی عبارت نقل ہو چکی ہیں۔ یہاں بھی جامع الاصول کی عبارت مختصر مناسب مقام  
 نقل کی جاتی ہے۔ وہ یہ ہے۔ اما من کان علی رأس المائۃ الثانیۃ من اولی الامر امامون  
 المرشیدون ومن الفقہاء الشافعی والحسن الزیاد اللولوی من اصحاب ابی حنیفتہ و  
 انشہب بن عبد العزیز من اصحاب مالک اما احمد فلم یکن یومئذ مشہوراً و  
 من الامامیۃ علی بن موسی الرضا ومن القراء یعقوب الحضرمی ومن المحدثین یحیی  
 ابن معین ومن الزہاد المعروف الکرخی اما من کان علی رأس المائۃ الثالثۃ من

اولی الامر مقتدر باللہ ومن الفقہاء ابوالعباس بن شریح من اصحاب الشافعی و ابو  
جعفر احمد بن محمد بن سلام الطحاوی من اصحاب ابی حنیفہ و بیاض من اصحاب  
مالک و ابوبکر احمد بن ہارون الخلال من اصحاب احمد بن حنبل و ابو جعفر محمد  
ابن یعقوب الرازی الکلبینی من الامامینہ (لیکن جو لوگ کہ دوسری صدی کے آخر میں  
موجود تھے بجلال کے اولی الامر میں سے ماموں رشید اور فقہائے شافعی اور حسن زیاد و لوی  
اصحاب ابو حنیفہ سے۔ اور اشہب بن عبد العزیز اصحاب مالک سے۔ لیکن احمد اس وقت مشہور  
نہ تھا۔ اور امامیہ سے علی بن موسیٰ رضا۔ اور قاریوں میں سے یعقوب حضرمی۔ اور محدثین  
میں سے یحییٰ بن معین۔ اور زہاد میں سے معروف کرہ حنفی۔ اور جو لوگ تیسری صدی کے  
آخر میں موجود تھے۔ اُن میں اولی الامر میں سے مقتدر باللہ اور فقہائے ابوالعباس بن  
شریح اصحاب شافعی سے۔ اور ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامہ طحاوی اصحاب ابو حنیفہ سے۔ اور  
بیاض اصحاب مالک سے۔ اور ابوبکر احمد بن ہارون الخلال اصحاب احمد بن حنبل سے۔ اور  
ابو جعفر محمد بن یعقوب ازہی کلبینی امامیہ سے) اور چوتھی صدی میں سید مرتضیٰ علم الہدی علیہ  
الرحمہ کو مذہب امامیہ کے مجددین میں شمار کیا ہے۔ اور ناظرین کتب امامیہ پر یہ بات ظاہر اور  
روشن ہے۔ کہ اس فرقہ حقہ کے مسائل اور احکام ان احادیث سے اخذ کئے گئے ہیں جن  
کو معتبر اور ثقہ راویوں نے حضرت ائمہ ہدی علیہم السلام سے روایت کیا ہے۔ اور ائمہ  
المہدیین علیہم السلام کی جلالت قدر و علو مرتبت نہایت مشہور و معروف ہے اور کسی بیان  
اور شرح کی محتاج نہیں۔ اور بموجب حدیث ثقلین کے جو خاصہ اور عامہ کے نزدیک  
منفیض ہے۔ اور بہت سے محدثین عامہ مثلاً احمد بن حنبل نے مسند میں۔ اور حاکم نے  
مسند رک میں۔ اور سلم۔ ترمذی۔ بیہقی۔ بغوی۔ شیخ جلال الدین سیوطی اور دیگر علمائے  
حدیث نے متعدد طریقوں سے روایت کی ہے۔ چنانچہ ترمذی نے جابر بن عبد اللہ سے  
روایت کی ہے۔۔۔ قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة يوم عرفه  
وهو على ناقته القصوى فيخطب فسمعته يقول يا ايها الناس اني تركت قبلكم من  
اخذتم به لن تصلوا كتاب الله وعز في اهل بيتي ذك في رسول خدا صلعم کو حج  
میں روز عرفہ اپنے ناقہ قصوے پر سوار خطبہ پڑھتے دیکھا۔ میں نے سنا کہ فرماتے تھے۔ اے لوگو!  
میں نے تم میں وہ چیز چھوڑی ہے۔ کہ اگر تم اس کو پکڑو گے۔ ہرگز گمراہ نہ ہو گے۔ اور وہ کتاب خدا

اور میری عزت اہل بیت پر) اور بموجب حدیث سفینہ کے کہ اس کو بھی محدثین عامہ نے طرف منعقد  
 سے روایت کیا ہے۔ منجملہ ان کے ابن حجر نے صواعق محرقہ میں ابو ذر سے روایت کی ہے۔ قال  
 ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان مثل اہلبیت مثل سفینۃ نوح من رکبھا نجی و  
 من تخلف عھا هلك (رسول خدا صلعم نے فرمایا ہے کہ میرے اہلبیت کی مثال کشتی نوح کی سی ہے  
 جو کوئی اس میں سوار ہوا وہ نجات پا گیا اور جس نے اس کشتی سے تخلف اور روگردانی کی وہ ہلاک ہوا۔)  
 اور ایک روایت میں هلك کی جگہ غرق (وہ غرق ہوئے) وغیرہ وغیرہ احادیث۔ ان ہر گواہوں  
 کے عروۃ الوثقی سے متک کرنا ضلالت و گمراہی سے محفوظ اور مامون رہنے کا باعث اور ان کا  
 اتباع اور پیروی فوز و نجات کا ذریعہ اور غواہیت و گمراہی سے رہائی پانیکا وسیلہ اور سب سے  
 نفع کے فاضل مصنف نے ان مسائل و احکام کو جو ان پیشوایان دین منین کی تقریرات اور افعال  
 و اقوال سے ماخوذ ہیں۔ یہودیت، نصرانیت، ہندائیت۔ شاستر ہنود اور دساتیر صابین سے تشبیہ  
 دی ہے۔ یہ بات مصنف مذکور کے کمال نصب و خروج و حروریت پر دلالت کرتی ہے جو آباد  
 اجداد سے وراثت میں پہنچتی ہے۔ اس پر بھی آپ اہلبیت علیہم السلام کی محبت کا دعویٰ کرنے میں  
 حالانکہ اکثر مسائل جن پر اعتراض اور تشبیہ فرمائی ہے۔ کتاب سنت سے ماخوذ اور صحابہ و تابعین  
 اور ارباب مذہب اربعہ یعنی اہل سنت کے چاروں ماموں کے اقوال کے موافق اور مطابق ہیں۔ اس  
 قسم کے ایرادات و اعتراضات راصل خدا تعالیٰ اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف راجع  
 اور صحابہ و تابعین اور ارباب مذہب اربعہ پر وارد ہوتے ہیں۔ سب سے عجیب امر یہ ہے کہ امامیہ کے  
 بعض مسائل پر جو حضرت سید المرسلین علیہ وآلہ السلام کی ظاہر احادیث سے منقبتیں اور مستنبط  
 ہیں۔ اور اہل سنت کی کتب متداولہ و معتبرہ میں وہ حدیثیں موجود ہیں۔ باوجودیکہ مصنف علام کو فہم  
 تقلید خصوصاً من حدیث میں تبحر کا دعویٰ ہے۔ اعتراض کر کے ابو جہل کی سنت سیئہ کو زندہ  
 کیا ہے۔ اور انجناب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے معارضہ کیا ہے۔ اور ان کلمات ہدایت آیات  
 کے مقابلہ میں جو بموجب آیت وافی ہدایہ ان ہوالا وحی یوحی سرتا سر وحی والہام ہیں۔ یا وہ کوئی  
 اور ہرزہ ورائی کی زبان کھولی ہے۔ اور جیاد و شرم کا پردہ منہ پر سے اٹھا کر ان مسائل کو پیوستہ  
 وغیرہ سے منسوب کیا ہے۔ اور اس باب میں اپنے آپ کو آیہ من یشاقق الرسول من بعد  
 ما تبین لہ الہدیٰ ویتمع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما ٔولیٰ وفضلہ جعتم وساءت مصیرا کا  
 عہد جو کوئی ہدایت کے ظاہر ہو جائیکے بعد رسول کی مخالفت کیے۔ اور مومنوں کی راہ کے سوا اور رستے کی پیروی کیجے  
 ہم اس کو اس چیز کا دانی کرتے ہیں جسکو وہ دوست رکھتا ہے اور اس کو جہنم میں جلائے ہیں اور وہ بری بازشت کیجئے ہر ۱۲

مصدق بنا لیا ہے۔

## مثنوی

مرحبا لے فقیہ دانشور ❖ اے تو مجموعہ کمال و بہتر  
 با خدا کیستے است قال و مقال ❖ بار سولتے است بحث مبادل  
 کلک طعائن تو بگاہ جدال ❖ میزند طعنہ بر پیمبر و آل  
 فقہار از کلک تو آزار ❖ روح شان از جدال تو بیزار  
 شافعی صنبلی و گر حنفی ❖ با ہم بحث داری از دغلی  
 مالکی خالی از جدال تو نیست ❖ خارج از جبطہ مقال تو نیست  
 ہست چوں با ہمہ مثل کینت ❖ کس نہ انت چیت آئینت  
 قول تو جملہ حشو و طامات است ❖ نزد تو گر چہ از کرامات است  
 گر نہ ربی بگویم اے ذی شان ❖ ہست قول تو لعبت صبیان  
 نے غلط ہست مایہ تبلیس ❖ مقتبس از وساوس ابلیس  
 مرحبا مرحبا ز راہ غرور ❖ گشتہ از روہ ہدایت دور  
 گشتی از راہ کبر و نخوت و جہل ❖ یا ہمہ فضل نائب بوجہل  
 متصدی شدی معارضہ را ❖ با جناب شہنشاہ و سلا  
 قول اورا کہ ہست وحی تمام ❖ مے شماری تو از فضول کلام  
 بہ ہودیت اے ظلوم و جہول ❖ مسکینی نسبت کلام رسول  
 آنچہ آن مقتبس ز قول نبی است ❖ طعن بروے نمودن از دغلی است  
 طعن آن طعن بر رسول خداست ❖ قدح آل فتح آل شیعہ و رمی است  
 قول اورا بضحکہ انگاری ❖ باز دعویٰ دین او داری  
 دین تو طعن سرور دین است ❖ ایچ دین است ایچ آئین است  
 رد و وحی است و قول رسول ❖ کے بود قول اہل رد و قبول  
 الحذر الحذر ازیں گفتار ❖ دَقِنَا رَبَّنَا عَذَابَ النَّارِ

بیشک مصنف نے ان دلیرانہ اور جبارت آمیز تحریرات میں اپنے والد ماجد کی منت

کو زندہ کیا ہے جو بحال دس میں اپنے شاگردوں کے سامنے اکثر مسائل میں فقہاء اربعہ کا تخیل فرمایا کرتے تھے اور اس امر کے قائل تھے کہ زمانہ سابقہ میں جیسا کہ اہل سنت کا مذہب صرف ان مجتہدین سلف ہی پر اجتہاد کا اختصار نہ تھا بلکہ وہ اپنے آپ کو بھی اس امر جلیل القدر کو قابل تصور فرماتے تھے۔ یہاں تک کہ رفتہ رفتہ یہ بات اس زمانے کے بعض فاضلوں نے بھی سن پائی۔ اور آنجناب کو دہکی دی کہ اس بارے میں ہم سے مباحثہ کریں یہ سنکر اپنی فصاحت و رسوائی کے خوف سے ناچار اس امر کے منکر ہو گئے اور اپنے عقیدے کے برخلاف تفسیر کو عمل میں لائے۔ اور آئندہ اس قسم کی باتوں سے خاموشی اختیار کر لی۔ اور مقالہ وصیہ فی التبیہ والوصیہ میں جو بیان فرمایا ہے۔ وہ اس امر کی ایک قوی اور زبردست دلیل ہے۔ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں: "فروع میں ان علماء محدثین کی پیروی کرنی چاہئے جو فقہ و حدیث کے جامع ہوں۔ اور ہمیشہ تفریبات فقہیہ کو کتاب سنت پر عرض کرنا ضروری ہے۔ جو مسائل کہ کتاب سنت کی موافق ہوں۔ ان کو قبول کریں۔ ورنہ کالائے بد پریش خاوند پر کار بند ہوں۔ امت کسی وقت بھی مجتہدات کو کتاب و سنت پر عرض کرنے سے مستغنی نہیں ہو سکتی اور فقہاء کی بے نیکی بات کو کہ ایک عالم کی تقلید کو دست آورینا اگر سنت نبوی کی پیروی کو ترک کر دیا ہے۔ نہ سنیں۔ اور ان کی طرف التفات نہ کریں۔ اور ان سے دوری اور علیحدگی میں قربت خدا کے طالب ہوں۔" (انہی)

مصنف مذکور نے جو دیکھا کہ اس وقت میدان خالی ہے۔ اپنے والد ماجد کے دلی منشا کو ظاہر کیا۔ اور معارضہ شیعہ کی آر میں اپنے قلم جہاں رقم کو اساطین فقہاء و اجتہاد کے معارضہ کی طرف گردش دی۔ چنانچہ بعض ایسے مسائل اور فتاویٰ پر جن میں سے کچھ تو صحابہ کرام کے اقوال سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اور کچھ احادیث حضرت خیر الانام علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام کے مطابق ہیں۔ اور اہل سنت کی معتبر کتابوں میں موجود و مندرج ہیں۔ نیز فقہائے اربعہ میں سے کسی ایک کے اصحاب اس باب میں بعض فقہائے امامیہ سے بھی زبردست شرکت اور موافقت رکھتے ہیں اعتراض کرنا اس مدعا کا شاید عادل اور ہمارے اس دعوے کا گواہ صادق ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ جناب حروریت آب کا کوئی مذہب معین اور مقرر نہیں ہے۔ ورنہ ایسے مسائل پر جو کتاب و سنت سے اقتباس کئے گئے ہوں۔ اور صحابہ و تابعین کے اقوال اور مجتہدین اربعہ میں سے کسی ایک سے مطابقت اور موافقت رکھتے ہوں۔ اعتراض کر سکی کوئی وجہ نہ تھی اس نصب خروج کے علم بردار کے تدبیر کی تحقیق یہ ہے جو اس حقیر کی قلم صدق رقم و صاحبان

مصنف تحفہ کا مذہب اور اس مناظرے کی اصل وجہ

(۱۸)

بصیرت و ارباب فطنت کے ضمائر صافیہ پر عرض کی گئی۔ ان کی باقی تحقیقات کو بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہئے۔ کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے۔ ع قیاس کن زگلستان من بہار مرا۔ اور بعض مسائل کو جو یہود۔ نصاریٰ۔ ہندوئیت۔ شاستر ہنود اور دساتیر صائبین سے مشابہت دی گئی ہے۔ سو یہ اعتراض مشترک الودود ہے۔ کیونکہ اہلسنت کے بھی بہت سے مسائل اس مشابہت میں شریک ہیں۔ چنانچہ اس باب کے خاتمہ میں انشاء اللہ اس کا اظہار کیا جائیگا۔ اور عل و احکام شرائع کے اسرار و دقائق کو نہ سمجھنا اور ان کی نہ کو نہ پہنچنا اور کتاب سنت کے بعض مسائل کے وجہ انتہا کا سمجھ میں نہ آنا جو دراصل عقول ناقصہ اور آرائے کاسدہ کے قصور و فتور کی وجہ سے ہو کر رہا ہے۔ ان شرائع و احکام کے بطلان کا موجب اور حقیقت ان مسائل کو کتاب سنت کے مخالف ہونے کا سبب نہیں ہو سکتا۔ اور ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح دینے یا حدیث صحیح سے مطلع نہ ہونے کی حالت میں حدیث ضعیف پر عمل کرنے وغیرہ امور کو مخالف سمجھنا انصاف سے بعید ہے۔ نیز چونکہ مصنف نے دعویٰ کیا ہے کہ اس باب میں امامیہ کے شرائع مختصہ کو بیان کیا جائے گا۔ اور الشرط املاک کے قول قوی کو فراموش کر کے از روئے جہل و نادانی اکثر ایسے مسائل کو نہ باب رابع میں سے کوئی سا ایک مذہب بلکہ بعض صحابہ و تابعین اور جناب طائیت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان میں شریک ہیں۔ ذکر کیا ہے چنانچہ انشاء اللہ آئندہ اس کا بیان کیا جائے گا۔ اس لئے اس باب کا اکثر حصہ فضول اور محض لغو و بیکار ہے۔ اور کچھ حصہ خود ایجاد و اختراع کیا گیا ہے۔ المختصر مصنف نے اپنی شرط کو پورا نہیں کیا۔ اور اپنے عہد پر قائم نہ رہے۔

بیت۔ چوں شرط وفا کردی اگر جو رکنی باز

ما از تو نتائیم دے شرط چنین نیست

ان کے احکام سے پہلا حکم صحابہ اور خلفائے ثلاثہ اور چند اہل بیت المؤمنین کی (جو بالا جماع پیغمبر کو سب بیبیوں سے

**قول مصنف تحفہ**

زیادہ پیاری تھیں) تکفیر کرتا ہے۔ اور اس حکم کا ما انزل اللہ (قرآن) کے مخالف ہونا نہایت واضح اور پرتا ہے۔ و و ہر حکم لعن عمر کو ذکر خدا پر ترجیح و تفضیل دیتا ہے۔ حالانکہ اہلسنت جو اضلال و گمراہی کی اصل اصول ہے۔ اس پر یمن کرنا کسی شریعت میں طاعت شمار نہیں کیا گیا۔ چہ جائیکہ اس کو افضل طاعات سے ارجح اور اعلیٰ جلتے ہیں۔ قرآن میں صریحاً دارو ہے و لذلک اللہ اکبر (خدا کا ذکر بیشک سب سے بزرگ و برتر ہے) تیسرا حکم یہ ہے کہ اعظم مہاجرین و انصار

مصنف نے اپنی شرط کو پورا نہیں کیا

۱۲۸

اور خلقائے ملتہ اور اکثر عشرہ مبشرہ مثلاً طلحہ وزیر وغیرہا اور عائشہ و حفصہ پر لعن کرنا نماز پنجگانہ کو بعد واجب جلتے ہیں۔ یہ بھی تمام شرائع و ادیان کے اسلوب کے مخالف ہے۔ کیونکہ تمام انبیاء اور مرسلین کے دشمن تھے مثلاً فرعون جو ساہا سال بنی اسرائیل کو طرح طرح کی ایذا میں اور تکلیفیں دیتا رہا چنانچہ خدا فرماتا ہے۔ **وَإِذْ أَخَيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يَقْتُلُونَ آبَاءَكَ** **وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكَ**۔ نیز فرماتا ہے **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ بَنِي عَدُوٍّ وَأَشْيَاءَ طِينٍ** (اللہ نے شیاطین اس کو ہر ایک بنی کا دشمن بنا دیا ہے) اور کسی ملت و مشرب میں انبیاء و مرسل کے کسی دشمن پر لعن کرنا فرض نہیں کیا۔ اور نماز کی تعقیب میں داخل نہیں ہوا۔ بلکہ مذہب و منتخب بھی قرار نہیں دیا گیا۔ اور اس میں جبر و ثواب کا وعدہ نہیں کیا گیا۔ (انتہی)

**جواب باصواب** | اس مقام کے متعلقات کو ابواب گذشتہ و آئندہ خصوصاً باب توتے و تبرے میں مفصل طور پر بیان کیا گیا ہے۔

چونکہ یہاں بھی ضمتاً ذکر کیا گیا ہے۔ اس لئے اس مقام پر بھی مجملاً کچھ ذکر کرتے ہیں۔ فاضل مضاف نے جو کچھ اس مقام پر افادہ فرمایا ہے۔ وہ چند وجوہات سے مردود اور باطل ہے۔

وجہ اول یہ کہ مطلقاً تحفہ صحابہ کے حکم کو امامیہ کی طرف منسوب کرنا محض افتراء اور سراسر بہتان ہے۔ اس لئے کہ امامیہ اکثر صحابہ کو مدوح اور جلیل القدر جانتے ہیں۔ بلکہ بعض صحابہ کو تو کاملین اولیائے کرام میں سے شمار کرتے ہیں۔ اور رحمت و رضوان الہی کا مستحق و مستر اور سمجھتے ہیں چنانچہ حضرت سید الساجدین امام زین العابدین علیہ السلام صحیفہ سجاویہ میں جس کو فرقہ امامیہ اثنا عشریہ زبور آل محمد کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ارشاد فرماتے ہیں۔ **اللَّهُمَّ** **وَاصْحَابَ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ ابْلَوْا بِالْإِيمَانِ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ وَكَانُوا فِيهِ** **وَاسْرِعُوا إِلَيَّ وَقَارِنْتَهُ وَسَابِقُوا إِلَى دَعْوَتِهِ وَاسْتَجَابُوا لِمَجِيئِ اسْمِعْهُمْ حُجَّةَ رِسَالَتِهِ وَ** **فَارِقُوا الْأَزْوَاجَ وَالْأَوْلَادَ فِي أَظْهَارِ كَلِمَتِهِ وَقَاتِلُوا الْآبَاءَ وَالْأَبْنَاءَ فِي تَثْبِيتِ ثَبُوتِهِ وَانْتَصِرْ** **وَابْدُؤْ مِنَ الْوُجُوهِ مَنْطُوبِينَ عَلَى مَحْبَتِهِ يَرْجُونَ تَجَارَةَ لَنْ بَنُورِي مَوْزِنَهُ وَالَّذِينَ هُمُ الْعَشَائِرُ** **إِذْ تَلَقَّوْا بِعِدْوَتِهِ وَانْتَفَتْ فِيهِمُ الْقَرَابَاتُ إِذْ سَكَنُوا فِي ظِلِّ قَرَابَتِهِ فَلَا تَنْسَ جَهْمُ اللَّهِ مَا** **نَزَّلَ عَلَيْكَ وَفِيكَ وَارْضَهُمْ فِي رِضْوَانِكَ إِلَى أَحْزَالِ دَعَايَ**۔ (اے خدا! اصحاب محمد خصوصاً وہ اصحاب جنہوں نے حق صحابیت اچھی طرح ادا کیا۔ اور وہ اصحاب جنہوں نے آنجناب کی اعانت اور مددگاری میں خوب جہاد کئے۔ اور حضرت کی معاونت کی۔ اور آپ کی سفارت اور ایچی گرمی میں جلدی کی

اور حضرت کی دعوت کی طرف ہفت کی۔ اور اس کو قبول کیا۔ جبکہ آنحضرتؐ نے اپنی رسالات کی محبت ان کو سنائی۔ اور حضرت کے کلمہ کے اظہار اور اعلان کر نہیں اپنے عیال اور اطفال کو چھوڑ دیا اور ان سے مفارقت اختیار کی۔ اور آپ کی نبوت کے ثابت اور قائم کر نہیں اپنے باپ دادا اور اولادوں سے لڑائی کی۔ اور آپ کی حفاظت و امداد کی۔ اور وہ اصحاب جو آپ کی محبت میں سرشار اور سرگرم تھے۔ اور آپ کی محبت اور مودت میں ایسی تجارت کے امیدوار تھے جو کبھی ہلاک و تباہ نہ ہوگی۔ اور وہ اصحاب جن کو ان کے اہل عشیرہ اور قوم نے چھوڑ دیا۔ جبکہ وہ آپ کے عودہ و نفی سے متعلق ہو گئے۔ اور انکی قرابتیں اور رشتہ داریاں جاتی رہیں۔ جبکہ وہ آنحضرتؐ کی قرابت کے سایہ ہما پایہ میں سکونت پذیر ہوئے۔ پس اے خدا جو کچھ ان بزرگواروں نے تیرے واسطے اور تیری راہ میں ترک کیا ان کو اس کے اجر سے محروم نہ رکھا اور انکو اپنی رضوان اور خوشنودی میں خوشنود اور رضا مند فرما۔

شیخ صدوق محمد بن یاقوت علیہ الرحمہ نے کتاب حصال میں اپنی اسناد کے ساتھ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اثنتی عشر لفظاً ثمانیۃ اربع من المدینۃ والقیں من غیر المدینۃ والقیں من الطلقاء لم یفیم قدری ولا مرجی ولا محروری ولا معزنی ولا صاحب رائی کا تو ایسے کوں اللیل والنهار یتقون اقبط ارواحنا قبل ان یتاکل خبز الشعیر (کہ جناب امام علیہ السلام نے فرمایا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے بارہ ہزار اصحاب جن میں سے آٹھ ہزار اہل مدینہ سے اور دو ہزار غیر مدینہ سے اور دو ہزار اطلاق میں سے تھے۔ لیے تھے جن میں نہ تو کوئی قدری مذہب تھا۔ نہ مرجی۔ نہ محرومی۔ نہ معزنی اور نہ کوئی صاحب رائے تھا۔ وہ رات اور دن یا داہلی میں رویا کرتے تھے۔ اور کہا کرتے تھے کہ اے خدا تو ہماری روحوں کو قبض کر لے اس سے پہلے کہ ہم نان چوبی کھائیں)

الغرض صحابہ کی تکفیر کو امامیہ کی طرف منسوب کرنا اور اس الزام کو ان کے سر نہونیا محض بہتان اور سرسرا بطل ہے۔ ہاں اس میں شک نہیں کہ امامیہ بعض منافقین اور ایسے اصحاب کی جو عداوت اہلبیت علیہم السلام کا اعلان کرتے اور کھلم کھلا ان سے عداوت رکھتے ہیں۔ تفسیق کرتے اور ان کو فاسق کہتے ہیں۔ اور اگر امامیہ میں سے کوئی شخص بعض صحابہ سے ازندا و وقوع میں آنیکے سبب اہل ردہ کی تکفیر کا قائل ہو گیا ہو تو کچھ بعید نہیں ہے۔ حالانکہ بعض صحابہ کا ارتداد یعنی مرتد ہو جانا احادیث کثیرہ اہلسنت سے جو صحاح ستہ وغیرہ کتب اہلسنت میں مروی ہیں

صحابہ

بعض صحابہ مرتد ہو گئے تھے

ثابت ہے۔ چنانچہ بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
قال ترون علی یوم القیامتہ رھط من اصحابی فیخلون علی الخوض فاقول یارب اصحابی فیقول انک  
لا علم لک باحد ثوابعدک انھم ارندوا علی ادبارھم القعقری (آنحضرتؐ نے فرمایا ہے  
کہ قیامت کہیں میرے اصحاب کا ایک گروہ مجھ پر وارد ہوگا۔ پس وہ خوض کوثر سے نکال دئے  
جائیں گے۔ تب میں عرض کروں گا۔ اے میرے پروردگار یہ میرے اصحاب ہیں پس خدا فرما بیگا  
اے پیغمبرؐ تجھ کو معلوم نہیں ہے۔ جو خرابیاں انھوں نے تیرے بعد کی ہیں۔ یہ اپنی پیچھول پر رجعت  
تہمیری کر گئے اور مرتد ہو گئے تھے) اور یہ حدیث اسانیدہ متعددہ اور طرق کثیرہ سے مختلف  
عبارات میں صحیحین اور دیگر صحاح اور کتب معتبرہ میں مروی ہے۔ اس مقام پر ان سب کا بیان  
کرنا مناسب جان کر ترک کرتے ہیں پس اس قول کا قائل ہونا اور زبان پر لانا نصوص نبوی  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مطابق ہوگا۔ نہ کہ حکم ما انزل اللہ کے مخالف اور غیر موافق۔ اور مصنف  
نے جن زوجات نبوی کی اصیت یعنی سب سے زیادہ محبوب ہونے پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ اس کا  
متحقق اور ثابت ہونا محال اور ممنوع ہے پس اجماع کی مخالفت کا شبہ جو پیدا کیا گیا ہے۔ وہ بھی  
مردود اور باطل ہوگا۔ حالانکہ بعض صحابہ کی تکفیر کا قول اہلسنت کے اس حکم کے معارض اور مماثل ہی  
جو انھوں نے خود بعض صحابہ کی تکفیر اور ارتداد کے بارے میں نافذ کیا ہے۔ جس کو احمد بن حنبل اور  
بخاری و مسلم نے انس اور ذیقہ سے روایت کیا ہے۔ اور شیخ جلال الدین سیوطی نے بھی اس  
کی تخریج کی ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ نے فرمایا۔ لیردن علی ناس من اصحابی الخوض  
حق اذا رايتهم وعرفتہم اختلجوا دونی فاقول یارب اصحابی فیقال لی انک لا تدری ما  
احد ثوابعدک (میرے اصحاب میں سے کچھ لوگ خوض کوثر پر میرے پاس آئیں گے۔ یہاں تک  
کہ جب میں دیکھ لوں گا۔ اور شناخت کر لوں گا۔ تو میرے پاس سے ہٹا دئے جائیں گے۔ تب میں  
میں عرض کروں گا۔ اے میرے پروردگار۔ یہ تو میرے اصحاب ہیں پس مجھ سے جواب میں کہا  
جائے گا۔ تجھ کو معلوم نہیں ہے۔ جو تیرے بعد انھوں نے احداث کیا) مثلاً وہی نے کتاب فیض  
القدیر شرح جامع صغیر میں فرمایا ہے قیل ہم اهل الردۃ بدلیل روایتہ سمحاً سمحاً وقیل اهل  
الکبائر والبدع والظلمۃ المفسدون فی الجور وطمس الحق وقیل المنافقون وقال القاضی  
ہم صنفاً المرتدون عن الاستقامۃ والعمل الصالح والمرتدون عن الدین (انتہی) اس  
عبارت کا حاصل مطلب یہ ہے کہ ان صحابہ کی تعیین میں علمائے اہلسنت کا باہم اختلاف ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ اس سے اہل ردہ مراد ہے۔ اور بعض قائل ہیں کہ اہل کیا اور صاحبان بدعت اور وہ ظالمین مراد ہیں جنہوں نے ظلم و جور کرنے اور نور حق کے بھانے اور خاموش کر نہیں اسراف اور تعدی کی ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے منافقین مراد ہے۔ قاضی عیاض کا قول ہے کہ وہ دو گروہ ہیں۔ ایک تو وہ جماعت ہے جنہوں نے دین پر استقامت رکھنے اور قائم رہنے اور عمل صالح سے انزاد کیا تھا۔ دوسری وہ جماعت ہے جو دین سے مرند ہو گئی۔ اور پھر گئی۔

الغرض جب اس حدیث شریف میں علمائے اہلسنت نے صحابہ کی تعظیم اس طرح پر کی ہے کہ یہ حدیث ظالموں منافقوں اور صاحبان بدعت کو شامل ہے۔ بلکہ وہ اشخاص صحابہ بھی اس میں داخل ہیں جو عمل صالح پر قائم نہیں رہے۔ اب اگر شیعہ بعض اصحاب کو کہ جن کی طرف سے اہلبیت نبوی علیہم السلام کے حق میں ظلم و جور صادر ہوا ہو۔ اس حکم میں داخل کریں تو اس میں کوئی خرابی لازم آتی ہے۔ پس ان تقریرات و تشریحات کا نتیجہ یہ ہے کہ جب کسی معمولی سے معمولی شخص پر ظلم کرنا بعض علمائے اہلسنت کے نزدیک بعض صحابہ کو حوض کوثر سے دھنکا لے چلنے اور ان کے مرند ہو جانے اور حضرت سید البشر علیہ صلوات اللہ علیہ لاکبر کی شفاعت کی سعادت سے محروم رہنے کا باعث ہے۔ تو پھر اگر بعض صحابہ سے اہلبیت نبوی علیہم السلام کے حق میں ظلم وقوع میں آنے کے سبب جو امامیہ کے نزدیک روایات اہل بیت علیہم السلام سے جو بموجب منقولہ مشہورہ اہل البیت ادری بانی البیت ان واقعات و قضایا سے سب لوگوں کی نسبت زیادہ تر واقف ہیں۔ بطریق تواتر ثابت و متحقق ہے ان بعض صحابہ کو اس حکم کے تحت میں داخل جائیں۔ اور ان کو ظالم منافق اور صاحب بدعت وغیرہ سمجھیں۔ تو ان کا یہ قول علمائے اہلسنت کے اقوال کثیرہ کے عین مطابق اور موافق ہوگا۔ کیونکہ ظلم عام ہے خواہ اہل بیت علیہم السلام پر ہوا ہو یا ان کے سوا کسی اور شخص پر۔ اور کافہ ناس یعنی تمام لوگوں کیساتھ احسان اور نیکی سے سلوک کرنا اور ان پر ظلم کرنے سے باز رہنا اعمال صالحہ میں داخل ہے۔ اور جو شخص دین اور عقل سے ذرا سا بھی حصہ رکھتا ہے۔ اس پر یہ بات خوب ظاہر اور روشن ہے کہ اہل بیت علیہم السلام پر ظلم کرنے کی عقوبت اور اس کا عذاب ان کے سوا اور لوگوں پر ظلم کرنے کی عقوبت اور عذاب سے زیادہ تر ہے۔ اور اہل بیت بہ احسان کرنا اور ان پر شیوایانین مبین پر ظلم کرنے سے باز رہنا اجلہ اعمال صالحہ سے یعنی سب سے بڑا عمل صالح ہے پس اگر کوئی شخص اس بنا پر اہل بیت علیہم السلام پر ظلم کر نیوالے اور ان بزرگواروں کیساتھ احسان اور نیکی کے

تارک کو اعمال صالحہ کا تارک اور اہل ارتداد میں داخل جانے تو کچھ بعید نہیں ہے۔ مگر ہاں اگر تفرقہ کے قائل ہو کر یوں کہنے لگیں کہ اہلبیت نبوی علیہم السلام پر احسان اور ترک ظلم کرنا عمل صالح نہیں ہے۔ اور کسی شخص پر ظلم کرنا عقاب عذاب کا باعث ہے۔ اور اہل بیت علیہم السلام پر ظلم و جور و ارکھنا موجب جبر و ثواب ہے۔ تو بیشک امامیہ کا یہ قول نادرست اور قابل الزام ہو سکتا ہے۔

وجہ دوم۔ یہ کہ مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ امامیہ نے عمر کو ذکر خدا تعالیٰ پر فوقیت دیتے ہیں یہ بھی محض افتراء اور بہتان ہے۔ اور کوئی شخص اس کا قائل نہیں ہے۔ بقرض محال اگر اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو اس قول سے قائلین کی مراد تقدم ثبوتی ہے۔ نہ کہ تقدم تفضیلی اور بالکل ایسا ہی ہے۔ جیسے تخلیہ (خالی کرنا) کو تخلیہ (زیور پہننا) پر مقدم رکھا جاتا ہے۔ اور تنقیہ کو تنقیہ پر۔ پہلے تنقیہ کر کے مقویات کا استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ بعض علماء نے استعاذہ کو بسم اللہ پر اور نفی کو اثبات پر مقدم رکھنے کے باب میں ایسا ہی بیان کیا ہے۔ تفسیر نیشاپوری میں مرقوم ہے۔

اهل التحقيق يستقون الترك والفعل بالتخليه والتخليه والمحو والصحو بالنفي والاثبات او بالقضاء والبقاء والاول مقدم على الثاني فالله يفن عما سوى الله لم يرزق البقا انتهى (اہل تحقیق ترک و فعل کو تخلیہ و تخلیہ اور محو و صحو اور نفی و اثبات یا فنا و بقاء سے موسوم کرتے ہیں۔ حالانکہ اول ثانی پر مقدم ہے پس جنہک ما سوسے اللہ سے فنا نہ ہو۔ بقا نصیب نہیں ہوتی۔)

واقفان کتب سلوک عرفان اور سالکان مقامات عارفان پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ رفض سلوک الی اللہ کا انتہائی مرتبہ ہے۔ چنانچہ شیخ ریسی نے اشارات میں اور امام رازی نے شرح اشارات میں اس پر نص فرمایا ہے۔ چونکہ یہاں ان اسرار کا بیان مناسب نہیں ہے اس لئے اشارہ ہی کافی ہے۔ اور باب تولی و تبرئی اور دیگر مسائل کے ابواب میں جو ان مقامات کا حیز طبعی ہے۔ اس طرح سے کشف استار میں کلام کیا گیا ہے۔ کہ سالک طالب کو وصول مقامات میں عالم خبر سے عالم مشاہدہ میں پہنچا دیتا ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ امامیہ نماز واجب کے پیچھے لعن کرنا واجب جانتے ہیں۔ یہ بھی امامیہ پر افتراء ہے۔ کیونکہ تحقیق لعن پر لعن کرنا امامیہ کے نزدیک شرط ایمان میں داخل نہیں ہے۔ بلکہ اس کے تکملات و متمات میں شمار کیا جاتا ہے۔ فاضل شستری مصفا النواصب میں تحریر فرماتے ہیں لیس السب عندنا من شروط الايمان كما توهم بعضهم بل يفترون اصحابنا بان مومننا لولم يسب بليس والكفار والمنافقين لم يكن ذلك نقصاً

وہی کہتے ہیں کہ

۱۔

عن ابن مسعود قال لعن

فی ایمانہ نعم لعن اعداء اهل البيت من مکملات الایمان ولو علی سبیل الاجمال (سب کرنا ہمارے  
نزدیک شرط ایمان میں سے نہیں ہے جیسا کہ بعض عامہ نے گمان کیا ہے۔ بلکہ ہمارے اصحاب اس  
طرح تصریح کرتے ہیں کہ اگر کوئی مومن ابلیس کفار اور منافقین کو سب نہ کرے۔ تو اس سے اس کے  
ایمان میں نقص نہیں ہوتا۔ ہاں اہل بیت علیہم السلام کے دشمنوں پر لعن کرنا مکملات ایمان یعنی ایمان  
کی تکمیل کرنیوالی چیزوں میں سے ہے۔ اگرچہ اجمالی طور پر ہی ہو) اور بالفرض اگر مصنف کے اس قول  
کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ جو لوگ اس امر کے قائل ہیں۔ وہ اس کا وجوب آیات کلام اللہ اور احادیث  
نبوی علیہ آلہ السلام سے ثابت کرتے ہیں جیسا کہ ابواب گذشتہ میں مذکور ہوا۔ اور انشاء اللہ ابواب  
آئندہ میں بھی بالاسنیعاب مفصل طور پر نقل کے مطابق بیان کیا جائے گا۔ منجملہ ان کے آیہ اولئک  
یلعنہم اللہ وبلعنہم اللامعنون اور آیہ علیہم لعنة الله والملائکة والناس اجمعین۔ اس آیت  
اور اس قسم کی دیگر آیات میں لعن اگرچہ اخبار کی صورت میں واقع ہوا ہے لیکن مراد اس سے انشاء اور  
امر ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثۃ قروء میں گو حکم صورت اخبار  
میں امر ہوا ہے لیکن دراصل انشاء اور امر مقصود ہے (یعنی طلاق یافتہ عورتیں تین قروء تک اپنے نفسوں  
کو نکاح سے باز رکھیں) جیسا کہ مفسرین نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ نیز لعن کرنا مجاہدہ لسانی  
کی ایک قسم ہے۔ شیخ سیوطی نے جامع صغیر میں مسند احمد حاکم اور ابن حبان سے اس نے  
روایت کی ہے جاہد والمشرکین باموالکم وانفسکم والسنتکم تم مشرکوں سے اپنے  
مالوں اور جانوں اور زبانوں کیساتھ جہاد کرو) اور امر وجوب کے واسطے ہے جیسا کہ اصول  
فقہ میں بیان کیا گیا ہے اور اس میں کسی قسم کا شک نہیں ہے کہ مکلف جب امر الہی کے موافق  
عمل کرے اور اس کا عمل خالص اور مخلص ہو تو وہ ثواب کا حقدار ہوگا۔ اور شکوۃ میں بہت سی روایات  
کی ہے۔ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت قال رسول اللہ سنۃ لعنتہم وکل نبی مجاب الزاید  
فی کتاب اللہ والمکذّب بقدر اللہ والمتسلط بجبروت اللہ لیعن من اذله اللہ ویدل من اعده  
اللہ والمستقل بجرم اللہ والمستحل من عترتی ما حرم اللہ والتارک لسنۃ ربی عنی جناب سائمتہ  
صلعم نے فرمایا ہے کہ چھ شخص ہیں جن پر میں اور تمام نبی مرسل لعنت کرتے ہیں۔ کتاب خدا  
میں زیادتی کر نیوالا۔ تقدیر الہی کی تکذیب کر نیوالا۔ جبروت الہی پر تسلط کر نیوالا تاکہ خدا  
کے ذلیل کردہ اشخاص کو عزت دے۔ اور خدا کے عزت دادہ اشخاص کو ذلیل کرے۔ حرم خدا  
کو حلال جاننے والا۔ میری عترت سے جس چیز کو خدا نے حرام کیا ہے۔ اس کو حلال جاننے

جواز لعن کا اثبات

والا۔ میری سنت کو ترک کرنا (حاکم نے مستدرک میں سورۃ واللیل اذا بغیثی کی تفسیر کے تحت میں بھی اس حدیث کو ذریعے تفاوت اور اختلاف عبارت کیساتھ عایشہ سے روایت کیا ہے۔ نیز اپنی سند کیساتھ سفیان سے اور اس نے عبداللہ بن عبد الرحمن بن عبداللہ بن موہب سے روایت کی ہے۔ قال سمعت علی بن الحسین یحدث عن ابیہ عن جدہ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ستۃ لعنتہم ولعنہم اللہ وکل نبی مجاب الزاید فی کتاب اللہ والمکذّب بقدر اللہ والمتسلط بعبود اللہ لیزل من اعزہ اللہ ولعین من اذل اللہ والتارک لسننی والمستقل من عتونی ما حرم اللہ والمستحل بحرم اللہ (راوی کہتا ہے کہ میں نے امام زین العابدین کو سنا کہ حضرت نے اپنے آباؤ اجداد کے سلسلے سے جناب رسالت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آنحضرت نے فرمایا۔ چھ شخص ہیں جن کو میں نے لعنت کی ہے۔ اور اللہ نے ان کو لعنت کی ہو اور تمام رسولوں نے انہیں) اور تھوڑے سے تفاوت کیساتھ شیخ جلال الدین سیوطی نے بھی اس حدیث کو جامع صغیر میں ترمذی سے بروایت عائشہ اور حاکم سے بہ روایت علی علیہ السلام روایت کیا ہے فیض القدیر میں اس کی شرح میں مرقوم ہے المستحل من عتونی وقربا بقی ما حرم اللہ یعنی من فعل باقاربی ما لا یجوز فعلہ من ایذا ثم اوتزک تعظیمہم فان اعتقد حمله کافرا لا فذنب وخصما باللعن لتاکد حق المحرم والعترۃ وعظم قدرہما باضافۃ الی اللہ والی رسولہ (میری غرت اور قربت سے اس چیز کو حلال جاننے والا جس کو اللہ نے حرام کیا ہے یعنی جس شخص نے میرے اقربائے ایسا فعل کیا جس کا کرنا جائز نہیں ہے جیسے ان کو ایذا دینا یا ان کی تعظیم نہ کرنا پس اگر وہ اس کو حلال جانتا ہے تو وہ کافر ہے۔ ورنہ گنہگار ہے۔ اور ان دونوں حرم خدا اور غرت رسول خدا کی حرمت کو ضائع کرنا (لوں) کو لعنت سے مخصوص کیا ہے۔ اس لئے کہ حرم خدا اور غرت رسول خدا کا حق زبردست ہو اور ان دونوں کی قدر و منزلت نہایت عظیم ہے۔ کیونکہ یہ دونوں خدا اور اس کے رسول سے منسوب ہیں یعنی حرم خدا کی طرف اور غرت رسول خدا کی طرف) پس جو لوگ اس قول کے قائل ہیں۔ ان کے کلام کی تقریر یہ ہے جو بیان کی گئی۔ اور ان مسائل کی دلیلیں ہمارے رسالہ نفحات اللامہوت میں تفصیل تمام مذکور ہیں حضرات شایقین دہا ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

نیز اپنے مقام پر بیان کیا گیا ہے کہ مباح محض بحیثیت اباحت بلا رجحان و نشائہ انتخاب جناب سرور کائنات علیہ وآلہ السلام سے صادر نہیں ہوا۔ اور آنحضرت کے مطلقاً سب

انحضرت نماز میں سن کیا کرتے تھے

افعال خصوصاً افعال غیر عادیہ بندوں پر بار کئے گئے ہیں صحیحین میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے۔ کہ آنحضرت علیہ وآلہ السلام کفار پر لعنت فرمایا کرتے تھے خصوصاً قنوت نماز میں مسلم نے اپنی صحیح میں اپنی سند کیساتھ اس بن مالک سے روایت کی ہے۔ قال دعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی الذین قتلوا اصحاب بئر معونۃ ثلثین صباحاً یدعو علی رعل ولحیان وعصیۃ عصیت اللہ ورسولہ الحدیث (رسول خدا نے ان لوگوں کے حق میں تیس صبحوں کو ان لوگوں پر بد دعا کی جنہوں نے بئر معونہ کے اصحاب کو قتل کیا تھا۔ اور قبیلہ رعل اور حیان اور عصیہ کو جنہوں نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی۔ بد دعا فرماتے تھے)

تیز اپنی اسناد سے خفاف بن ایما غفاری سے روایت کی ہے۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوۃ اللھم العن بنی لحیان و رعل و ذکوان و عصیتہ عصوا اللہ و رسولہ غفار غفر اللہ لہا و اسلم سألھا اللہ (کہ رسول خدا نے ایک نماز میں یوں فرمایا۔ اے خدا بنی حیان و بنی رعل و بنی ذکوان و بنی عصیہ پر لعنت کر۔ انھوں نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی۔ بنی غفار کی خدا مغفرت کرے۔ اور بنی اسلم کو خدا سالم رکھے۔)

اور بطریق متعذرہ اس روایت کے مضمون کو حاکم نے مستدرک میں یہ اسناد خود ابن عباس سے روایت کیا ہے قال قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہراً متتابعاً فی الظہر والعصر والمغرب والعشاء والصبح فی دبر کل صلوۃ و اذا قال سمع اللہ لمن حمدہ صلی الركعتین الاخرتین یدعو علی من بنی سلیم رعل و ذکوان و عصیۃ ویؤمن من خلفہ و کان ارسل الیہم یدعوہم الی الاسلام فقتلوا (راوی کہتا ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لگانا ایک مہینہ بھر ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور صبح کو ہر نماز کے بعد قنوت پڑھا۔ اور جب سمع اللہ لمن حمدہ کہتے۔ تو دوسری رکعت پڑھتے۔ بنی سلیم کے قبیلہ رعل اور ذکوان اور عصیہ کیلئے بد دعا کرتے۔ اور اہل جماعت (ماموم) آمین کہتے۔ اور آنحضرت نے انکی طرف اپنے آدمی بھیجا کہ ان کو اسلام کی طرف دعوت کی تھی۔ اور انھوں نے ان کو قتل کر دیا تھا) نیز ذکر کیا ہے۔ قال عکرمہ ہذا مفتاح القنوت (عکرمہ کا قول ہے کہ یہ قنوت کی کہنی ہے) اور کہا ہے۔ ہذا حدیث صحیح علی شرط البخاری (یہ حدیث شرط بخاری کے موافق صحیح ہے) اور دوسری صحاح اور مشکوٰۃ میں بھی مروی ہے جس کا جی چاہے۔ وہاں ملاحظہ فرمائے۔ نیز مشکوٰۃ میں ابو ہریرہ سے روایت کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا

میں کرنا صحابہ کا فعل ہو

اذا دان يدعوه على احد او يدعوا لحد فنت بعد الركوع (کہ رسول خدا صلعم جب کسی کیلئے بددعا یا دعا کر نیکیا ارادہ کیا کرتے۔ تو رکوع کے بعد قنوت پڑھا کرتے تھے) نیز یہ عمل حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام کا دستور ہے۔ کہ والی شام اور اس کے تابعین پر لغت فرمایا کرتے تھے۔ اور بہت سے صحابہ کی بھی یہی عادت تھی۔ مسلم نے اپنی صحیح میں بسند خود ابو سلمہ بن عبد الرحمن سے روایت کی ہے۔ انہ سمع ابابکر یقول والله لا قنوت لكم صلوۃ رسول الله صلعم فكان ابو هريرة یقنوت فی الظہر والعشاء الآخرة ویعد للمؤمنین ویلعن الکفار (کہ اس نے ابو ہریرہ کو یہ کہتے ہوئے سنا خدا کی قسم میں تمہارے واسطے بخدا کی نماز پڑھتا ہوں۔ پس ابو ہریرہ ظہر اور عشاء کی نماز میں قنوت پڑھتے اور مؤمنین کیلئے دعا کرتے اور کفار پر لغت بھیجتے) آنحضرت علیہ وآلہ الصلوۃ والسلام اور صحابہ کبار اصنام کو سب شتم کیا کرتے تھے چنانچہ کتب سیر و احادیث اور تفاسیر اس پر شاہد اور ناطق ہیں۔ اگر یہ عمل طاعت اور مشروع نہ ہوتا۔ تو ان بزرگواروں کی اس امر پر مداومت کبھی متصور نہیں ہو سکتی تھی۔ نیز امام رازی نے تفسیر کبیر میں آیہ ولا تشبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بئس الذین یدعون من دون الله فی تفسیر کے تحت میں رقم فرمایا ہے لقائل ان یقول شتم الاصنام من اصول الطاعات فکیف یحسن من الله تعالیٰ ان یخفی عنہا والجواب ان هذا الشتم وان کان طاعة الا انما اذا وقع علی وجه یتسليم وجو متکبر عظیم وجب الاحترام منہ والامرھما کذلک لان هذا الشتم یتسليم اقتداھم علی شتم الله وشتم رسولہ وعلی فتح باب السفاہة وعلی تنفیہہم عن قبول الدین وادخال الغیظ والغضب فی قلوبھم ولکونہ مستلزم لہذہ المنکرات وقع الغی عنہ انتھی (اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ جب اصنام کو شتم کرنا اصول طاعات میں داخل ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کا اس سے منع فرمانا کیونکر حسن اور پسندیدہ ہو سکتا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ شتم اگرچہ طاعت ہے۔ لیکن جب ایسے طریق پر واقع ہو جس سے متکبر عظیم کا وقوع پذیر ہونا لازم ہو جائے۔ تو اس سے بچنا اور پرہیز کرنا ہی واجب ہے۔ اور یہاں ایسا ہی ہے۔ اسلئے کہ اس شتم سے یہ لازم آتا ہے کہ کفار خدا اور اس کے رسول کو شتم کریں۔ اور باب سفاہت کھل جائے۔ اور دین کے قبول کرنے سے ان کو نفرت پیدا ہو جائے۔ اور ان کے دلوں میں غیض و غضب اُگل ہو جائے۔ چونکہ اس سے ان منکرات عظیمہ کا وجود میں آنا لازم آتا ہے اسلئے ہی وارد ہو گئی) پس ثابت ہو گیا کہ لغت کے حقداروں پر لغت کرنا اصول طاعات میں داخل ہے۔ اور جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اصحاب کرام رضوان اللہ علیہم ہمیشہ ایسا کیا کرتے تھے۔ اور نماز میں اس عمل کو بجالانے تھے۔ پس مصنف

تحفہ نے جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ کسی ملت مشرب میں اتنی بار اور رسولوں کے کسی دشمن پر لعنت کرنا فرض نہیں کیا گیا اور نماز کی تعقیبات میں داخل نہیں کیا۔ بلکہ مندوب و مرغیب بھی قرار نہیں دیا۔ اور اس میں ثواب جزا کا وعدہ نہیں کیا گیا۔ سراسر باطل اور درجہ اعتبار سے ساقط ہے اور مستحقین لعن پر لعنت کا غیر مشروع ہونا اور اس کیلئے اجازت کا وار نہ ہونا اور ہم سے پہلی شریعتوں میں نماز کی تعقیبات میں اس کو داخل نہ کرنا غیر مسلم اور ناقابل تسلیم ہے۔ اور بالقرن اگر یہ صحیح بھی مان لیں کہ شرائع سابقہ میں یہ دستور نہ تھا۔ تو جس حالت میں کہ جناب خاتمیت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کو مشروع فرمایا ہے۔ اور ہمیشہ اس پر عامل اور کار بند ہے۔ اور نماز کے قنوت میں اس کو بجالائے۔ پھر اگر دوسری شریعتوں میں غیر مشروع بھی تھا۔ تو ہوا کرے ہم کو کیا پرواہ ہے۔ ان کا یہ دستور ہرگز قابل عمل اور انتفات و توجہ کے لائق نہیں۔

**قول مصنف تحفہ** جو تھا حکم عید غدیر یعنی اٹھارہ ماہ ذی الحجہ کی عید کا احوال و اختراع کرنا اور اس کو عید الفطر اور عید الضحیٰ پر فضیلت دینا اور اس عید کو عید اکبر کے نام سے نامزد کرنا ہے۔

یا پانچواں حکم عید بابا شجاع الدین کا اختراع ہے جو ان کے نزدیک ابو لوگوں کو مجوسی قاتل عمر کا لقب ہی یعنی ان کے خیال میں بیع الاول کی نویں تاریخ۔ دوی علی بن مظاہر واسطی عن احمد بن اسحاق انہ قال هذا اليوم يوم العید الاکبر و يوم المفاخرة و يوم التبجيل و يوم الزکوة العظمی و يوم البرکة و يوم التسلیة (علی بن مظاہر واسطی نے احمد بن اسحاق سے روایت کی ہے وہ بیان کرتا ہے کہ یہ روز روز عید اکبر۔ روز مفاخرت۔ روز تبجیل۔ روز زکوٰۃ عظمیٰ۔ روز برکت اور روز تسلی ہے) اور احمد بن اسحاق پہلا شخص ہے جس نے اسلام میں اس عید کو اول ہی اول اختراع کیا۔ اور اس کے بعد اوروں نے اس کی پیروی کی۔ بعد ازاں ایک مدت دراز کے بعد اس عید کو آئمہ سے منسوب کرنا شروع کر دیا۔ حالانکہ یہ عید بھی دراصل مجوسیوں کی عید ہے کہ انھوں نے جب یہ خیر سنی کہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ایک مجوسی کے ہاتھ سے قتل ہو گئے۔ کمال فرحت و شادمانی کا اظہار کیا۔ اور اس دن کا نام روز انتقام روز مفاخرت اور روز تسلیہ رکھا۔ کیونکہ حضرت عمر کے ہاتھ سے اُن پر اور اُن کے دین اور ان کی سلطنت پر جو کچھ گزرا تھا۔ وہ ظاہر و باہر ہے۔ چونکہ قتل کی خبر ان کو اسی روز تحقیقاً معلوم ہوئی تھی۔ اسلئے انھوں نے اس روز کو روز عید قرار دیا ورنہ حضرت عمر کا قتل تو بلا اختلاف اٹھائیسویں ماہ ذیحجہ کو واقع ہوا۔ اور محرم کی پہلی تاریخ کو دفن ہوئے۔ اگر

آدم اس عید کو مناتے تھے۔ تو دن کو کیوں تبدیل کرتے تھے۔ حالانکہ خود شیعہ بھی اقرار کرتے ہیں کہ یہ عید  
آدم کے زمانہ میں نہ تھی۔ اور اسی احمد بن اسحاق کی اختراع ہے۔

چھٹا حکم۔ روز نوروز کی تعظیم کرنا ہے۔ جو مجوسیوں کی ایک عید ہے۔ قال ابن خلدون فی المذهب انہ  
اعظم الايام (ابن خلدون نے مذہب میں بیان کیا ہے کہ وہ سب کے بڑا دن ہے) اس تعظیم میں گویا اسلام  
میں بعض زمانہ جاہلیت کی رسومات کو بچا لانا مقصود ہے۔ امیر المومنین سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ  
ایک شخص نوروز کے دن ان کے پاس طوا اور فالودہ لایا تھا۔ حضرت نے اس سے پوچھا۔ یہ کیوں  
لایا ہے عرض کی ایوم یوم النبیوز (آج نوروز کا دن ہے) فرمایا نیروز ناکل یوم ومہرجون ناکل یوم  
(ہمارا نوروز ہر روز ہے۔ اور ہمارا مہرجان ہر روز ہے) اور اس میں ایک نہایت دقیق اشارہ ہے  
یعنی روز نوروز کی خوبی اسی وجہ سے ہے کہ آفتاب معدل النہار سے اپنی حرکت خاصہ کیساتھ  
عرض ہلے شمالی کے باشندوں کی طرف رخ کرتا ہے۔ اور نزدیک آجاتا ہے۔ اور اس سبب  
ابدان اور اجسام میں ایک حرارت پیدا ہوتی ہے۔ اور قوت نامیہ تیزی پر آتی ہے۔ اور نباتات  
میں تازگی پیدا ہوجاتی ہے۔ اور یہ بات روزانہ طلوع میں زیادہ تر متحقق اور ثابت ہے۔ اس لئے  
کہ آفتاب حرکت اولیٰ میں جو تمام حرکات میں زیادہ تر تیز اور اظہر ہوتی ہے۔ دائرہ افقی سے گزر  
کر اس افق کے باشندوں پر روشنی ڈالتا ہے۔ اور قوت باصرہ کو جلا دیتا ہے۔ اور روح کو قوت  
بخشتا ہے۔ اور ارتفاعات یعنی ذرائع محاصل و آمدنی خصوصاً زراعت۔ تجارت اور صناعات و حرقات  
اس کے سبب بہتر اور بکثرت پیدا ہوتی ہیں اور مردہ پن کے بعد زندگی کی صورت نمودار ہوتی ہے  
چنانچہ خدا فرماتا ہے وجعلنا لکم سبباتا وجعلنا البیل لباسا وجعلنا النہار معاشا (اور خدا نے تمہاری نیند  
کو آرام کا باعث بنایا ہے۔ اور ہم نے رات کو لباس اور دن کو ہم نے ذریعہ معاش بنا دیا ہے)  
پس اس وقت عید منانا نہایت سزاوار اور اولیٰ ہے۔ بلکہ اگر کوئی عقل مند شخص ذرا غور و فکر سے  
کام لے۔ تو معلوم کر سکتا ہے کہ رات دن کے ایک دورے کی مدت میں چاروں فصلیں متحقق اور  
ثابت ہوجاتی ہیں۔ صبح کے وقت دو پہر تک فصل ربیع ہے۔ جس سے سبزہ ہر ابھرا اور پھول شگفتہ اور  
حیوانات کا مزاج خوش رہتا ہے۔ اور جب آفتاب اترہ نصف النہار پر پہنچ جائے۔ تو اس وقت ایسا  
معلوم ہوتا ہے کہ گویا اپنی حرکت خاصہ سے خط سرطان پر پہنچ گیا۔ اور گرمی شروع ہوگئی۔ پھر مردگی نے  
ظہر کیا اور پیاس اور خشکی اجسام میں نمودار ہوئی۔ اور جب غروب کے قریب پہنچتا ہے۔ تو گویا برج میزان  
میں داخل ہو گیا۔ فصل خریف کا آغاز ہو گیا۔ اور جب دھمی رات ہو جاتی ہے۔ اور انحطاط یعنی اتار سے

ارتفاع یعنی چڑھاؤ کی طرف نائل ہوا۔ گویا خط جدی پر پہنچ گیا۔ اور جاڑے کا موسم سپاہ ہو گیا۔ اور  
شبہم پڑنے لگی گویا برف باری شروع ہو گئی۔ (انتہی کلام)

## جواب باصواب

عیدین ہی پر عید کا اطلاق کرنا یعنی دونوں عیدوں ہی کو عید  
کہنا ممنوع اور باطل ہے۔ کیونکہ شارع علیہ السلام نہ روز جمعہ  
پر بھی عید کا اطلاق فرمایا ہے۔ بلکہ جس روز اہل ایمان کو کوئی مسرت اور خوشی حاصل ہو۔ اس  
روز پر ہی کلام الہی میں عید کا اطلاق کیا گیا ہے۔ چنانچہ خدا حضرت عیسیٰ کے قول کو نقل کرنے  
ہوئے فرماتا ہے اللہم ربنا انزل علینا مائدۃ من السماء یکون لنا عیداً لا دینا ولا نخزنارے  
ہماری پروردگار ہم پر آسمان سے ایک ستر خوان نازل فرما جو ہمارے اول اور آخر کے واسطے عید  
(ہو) الخضر عید مشتق ہے لفظ عود سے جس کے معنی برگشتن یعنی پھرنا ہے۔ اور بعض دنوں کو عید  
کے نام سے اسلئے نامزد کیا گیا ہے کہ ان میں مسرت و شادمانی اور فرح و سرور عود کرتی ہے۔  
امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے والعید فی اللغة اسم لما عاد الیک فی وقت معلوم  
اشتقاقہ من عاد یعود فاصلہ هو العود سعی العید عید الی نہ یعود کل سنۃ بفرح جدد  
(اور عید لغت میں اس چیز کا نام ہے جو وقت مقررہ پر تیری طرف عود کرے۔ اور وہ یعنی عید عاد یعود  
سے مشتق ہے پس اس کی اصل لفظ عود ہے۔ روز عید کو اس لئے عید کہتے ہیں کہ وہ ہر سال ایک  
نئی اور جدید خوشی لیکر واپس آتا ہے) اور خوشی منانے اور فرح و سرور کی رسومات قائم کرنے کے باب  
میں شارع علیہ السلام کی طرف سے فی الجملہ اجازت دی گئی ہے۔ اور جب کہ فرح و سرور کا باعث  
محض ایک دینی امر ہو۔ تو ایسے دن تو جبکہ وہ مسرت اور خوشی بخشنے والا امر وقوع پذیر ہوا ہو۔ فرح  
و سرور کے مراسم و لوازمات کو برپا کرنا بدرجہ اولیٰ مباح ہوگا۔ اسلئے کہ اشیا میں اصل اباحت  
یعنی مباح ہونا ہے۔ جب تک کہ شارع علیہ السلام کی طرف سے نہی و مخالفت واقع نہ ہوئی ہو۔ یہی  
وجہ ہے کہ مذہب امامیہ میں بعض ایسے دنوں کی تعظیم شروع ہو گئی ہے جن میں کوئی ایسا امر واقع  
ہوا ہو۔ جو اعلیٰ کلمہ الہی کا باعث ہو۔ تاکہ اس موہبت عظمیٰ اور عطیہ کبریٰ کی شکرانہ میں وظائف  
عبادات و طاعات اور اعمال خیر مثلاً مومنین کو کھانا کھانا مساکین کو صدقہ دینا۔ اہل و عیال  
خدم و حشم اور بال بچوں پر ہر روز کی نسبت زیادہ صرف کرنا وغیرہ امور نیک بجالائیں۔ اور مراسم  
سرور و نشاط اور لوازم فرح و انبساط میں مشغول ہوں۔ اور یہ تمام امور مذکورہ لوازمات عید میں  
داخل ہیں۔ ہمارے اس ملک میں ایام معظمہ یعنی بزرگ دنوں مثلاً روز مولود حضرت سرور کائنات

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ بروایت جمہور امامیہ سترہویں ماہ ربیع الاول ہے اور روزِ مبعث کہ ستائیسویں ماہ رجب المرجب ہے اور روزِ مباہلہ کہ چوبیسویں ماہ ذیحجہ ہے۔ اور عیدِ غدیر کہ اٹھارہویں ماہ ذیحجہ ہے۔ اور ایسے ہی اور دنوں پر عید کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور امامیہ اصطلاح میں ان کو ایامِ عید کہا جاتا ہے۔ ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اصطلاح میں کسی قسم کی گرفت اور مضائقہ نہیں ہوا کرتا۔ اور روزِ عیدِ غدیر کو عیدِ اکبر کہنا کچھ بعید نہیں ہے۔ لفظ اکبر کبر سے مشتق ہے جو امرِ اضافی ہے۔ اور اس روز کی اکبریت اضافی ہے یعنی روزِ مولود حضرت رسالتِ پناہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور روزِ مبعث کے سوا اور دنوں سے اکبر یعنی بزرگ تر ہے۔ اور اگر بالفرض ہی کہا جائے کہ اس کو سب دنوں سے بزرگ تر مانا جاتا ہے۔ تو بھی چنداں قیاحت نہیں ہے اس لئے کہ اس روز حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت امیر المومنین علی بن ابیطالب علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ولایت اور امامت پر نص فرمایا ہے۔ اگرچہ نبوت کا اقرار کرنا افضل ہے۔ اور وہ اصل ہے لیکن چونکہ امامت کے اقرار کر نیکی لئے نبوت کا اقرار کرنا لازم ہے۔ اور اقرارِ نبوت کیلئے اقرارِ امامت لازم نہیں ہے اور امامت کا اقرار ایمان کا ایک جز ہے۔ اسلئے امامت کا اقرار نجات کا باعث ہے۔ اور صرف نبوت کا اقرار نجات کا موجب نہیں ہے۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ عام کے متحقق ہونے سے خاص متحقق ہو جاتا ہے۔ اور خاص کے تحقق سے عام متحقق نہیں ہوتا۔ مثلاً جہاں حیوان موجود ہے ضروری نہیں کہ وہاں انسان بھی موجود ہو۔ اور جہاں انسان موجود ہے۔ وہاں حیوان ضرور موجود ہے۔ چنانچہ کلمہ توحید کا اقرار اقرارِ رسالت سے افضل ہے لیکن اقرارِ کلمہ توحید کو اقرارِ رسالت لازم نہیں ہے اور اقرارِ رسالت کیلئے مصالحِ متعال کے وجود اور اس کی توحید کا اعتقاد کرنا لازم اور ضروری ہے۔ اور صرف ان دنوں کا اقرار نجات کیلئے کافی نہیں ہے۔ جتنا کہ اقرارِ امامت ان دونوں کیساتھ شامل نہ کیا جائے۔ اور اس امر پر فریقین کا اتفاق ہے۔ کیونکہ اہلسنت بھی فقط شہادتین کے اقرار کو موجب نجات نہیں جانتے۔ جب تک کہ خلافتِ خلفاء کا اقرار اسکے ساتھ شامل اور ضم نہ کیا جائے۔ کتابِ حرزائے ائمہ میں مرقوم ہے۔ والرافضی ان فضل علیاً علی غیرہ فہو مبتدع ولو انکر خلافتہ الصدیق فہو کافر رافضی اگر علی کو اوروں پر فضیلت دے تو وہ بدعتی ہے۔ اور اگر وہ خلافتِ صدیق کا منکر ہو۔ تو وہ کافر ہے۔ اور امیر المومنین کی امامت کا اقرار اور آپ کی ولایت اور متابعت کیلئے اقرارِ شہادتین اور باقی ائمہ کا اقرار اور معاد اور تمام ضروریاتِ دین کا اقرار لازم ہے۔ اسلئے کہ وہ جنابِ جلالِ عالم کے ایمان کی تکمیل کرتے ہوئے ہیں۔ کیونکہ

عیدِ غدیر کے عیدِ اکبر کہنا

۱۱۱

آپ ہی کے بیان سے تمام اجزاء ایمان خلقت پر ظاہر و آشکار ہوئے۔ پس اس اعتبار سے اس دن پر کہ جس دن آنجناب علیہ السلام امت و رولایت پر نصب کئے گئے۔ اور اسی روز اس دلیل سے اور بموجب آیہ الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی الایتہ کہ حب و اپنا معتبرہ جو آئندہ مذکور ہوئیگی۔ اس دن نازل ہوا۔ ایمان کامل کیا گیا ہو۔ اگر عظیم اعیاد کا اعلان کیا جائے۔ اور اس کو سب عیدوں سے بڑی عید کہا جائے۔ تو اس سے کسی قسم کی حرجی لازم نہیں آتی۔ اور کسی طرح خلاف شرع نہ ہوگا۔

انفرض کوئی نعمت کمال ایمان اور اتمام دین کی نعمت سے کامل تر فاضل تر اور بڑھکر نہیں ہے۔ اور یہ نعمت اسی روز سعید میں متحقق ہوئی۔ پس یہ دن سب دنوں سے بزرگتر اور سب عیدوں سے فاضل تر اور عید اکبر ہے۔ برخلاف اور عیدوں کے کہ ان میں فروع دین مثلاً روزہ حج کی تکمیل و تیمم ہوئی۔ جو شخص انصاف سے ذرا بھی بہرہ رکھتا ہو۔ اسکے نزدیک یہ بات نہایت واضح اور ظاہر و باہر ہے۔ اور معاند محض مکار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب آیہ الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی صحابہ کے گوش زد ہوا۔ تو یہ شکر سب نے فرح و سرور عظیم کا اظہار کیا۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے لما قراء هذه الآية على الصحابة فرحوا و اظهروا السرور العظيم (جب آنحضرت نے یہ آیت صحابہ کے سامنے تلاوت فرمائی تو وہ خوش ہوئے اور سرور عظیم کا اظہار کیا) اور قصہ غدیر باب ہفتم میں تفصیل ذکر کیا گیا ہے یہاں پر ضمناً ذکر آجائیکی وجہ سے اجمالی بیان پر اکتفا کی جاتی ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے براء بن عازب و زید بن ارقم سے روایت نقل کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما نزل بغدير خما اخذ بيد علي فقال الستم تعلمون اني اولي بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال الستم تعلمون اني اولي بكل مومن من نفسه قالوا بلى فقال اللهم من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واحب من احبه وابغض من ابغضه وانص من نصره واخذل من اخذله وادر الحق معه حيث دار فلقية عمر فقال هنيئاً لك يا ابن ابى ا طالب اصبحت وامسيت مولى كل مومن ومومنة يعني براء بن عازب و زید بن ارقم سے جو مشاہیر صحابہ سے ہیں روایت ہے۔ کہ جب رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حجة الوداع سے واپسی کے وقت اس مقام میں فروکش ہوئے۔ جس کا نام غدیر خم ہے۔ اور حرمین شریفین کے درمیان حجۃ سے ایک فرسخ کے فاصلہ پر واقع ہے۔ اپنے اصحاب کو جمع کیا۔ اور منبر پر تشریف

لیگے جو اونٹوں کے پالانوں سے تیار کیا گیا تھا۔ اور اوپر جا کر علیؑ کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا۔ کیا تم نہیں جانتے کہ میں مومنوں کا ان کی جانوں سے زیادہ اور بڑھکر مالک و مختار ہوں۔ اور ایک روایت میں آیا ہے کہ حضرت نے تین بار اس کلمہ کو دہرایا سب نے جواب دیا کہ بے یعنی ہاں بیشک آپ دے اور سب بڑھکر انکی جانوں کے مالک و مختار ہیں۔ پھر ارشاد فرمایا۔ کیا تم نہیں جانتے کہ میں ہر مومن کا اس کی جان سے بڑھکر والی و مختار ہوں۔ سب نے عرض کی بیشک آپ مالک و مختار ہیں بعد ازاں بارگاہ الہی کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا اے خدا جس شخص کا میں مولا ہوں علیؑ بھی اس کا مولا ہے اے خدا تو دوست رکھ اس شخص کو جو علیؑ کو دوست رکھے۔ اور دشمن رکھ اس شخص کو جو علیؑ کو دشمن رکھے۔ اور اس شخص کی مدد کر۔ جو علیؑ کی مدد کرے۔ اور جو کوئی علیؑ کو چھوڑ دے اور اس کی مدد نہ کرے۔ تو بھی اس کو چھوڑ دے اور مدد نہ کر۔ اور جس طرف کہ علیؑ گروں کرے۔ تو حق کو اس کیساتھ گردش دے۔ بعد ازاں عمر نے علیؑ سے ملاقات کی اور کہا اے ابوطالب کے بیٹے تجھ کو مبارک ہو تو نے صبح کی اور شام کی در آنحالیکہ تو ہر مومن اور مومنہ کا مولا بن گیا۔

امام رازی نے تفسیر کبیر میں یہ کرمیہ یا ایھا الرسول بلغ ما انزل الیاء وان لم تفعل فابلغت رسالتہ واللہ یعصمک من الناس کے محکمات کے ذیل میں فرمایا ہے۔ نزلت هذه الآية فی فضل علی و لما نزلت هذه الآية اخذ بیدہ وقال من كنت مولا فاعلى مولاه التصم وال من دالہ وعاد من عادہ فلقبہ عمر فقال هنيئاً لك يا ابن ابی طالب اصبت مولای و مولے کل مومن و مومنہ و هو قول ابن عباس والبراء بن عازب و محمد بن علی (یہ آیت علیؑ کی فضیلت میں نازل ہوئی ہے۔ اور جب یہ آیت نازل ہوئی۔ تو حضرت نے علیؑ کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا من كنت ..... عادہ پس حضرت عمرؓ سے ملے۔ اور ارشاد فرمایا کہ اے ابیطالب کے بیٹے تجھ کو مبارک ہو۔ تو میرا اور ہر مومن اور مومنہ کا مولا ہو گیا۔ اور یہ قول ابن عباس۔ براء بن عازب و محمد بن علیؑ کا ہے بعض علمائے شریعہ نے شرح مصابیح بغوی سے نقل کیا ہے کہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے علیؑ کو حکم دیا کہ وہ اس خیمہ میں جا کر بیٹھیں جو آنجنابؐ کیلئے مقرر ہوا تھا تاکہ عامہ اشرف و اعیان قریش حاضر خدمت ہو کر ولایت کی مبارکباد دیں۔ اول ہی اول جس شخص نے مبارکباد دی وہ عمر بن خطاب تھے کہ خدمت اقدس علویؑ میں حاضر ہو کر نہایت شفقت و فریفتگی کے عالم میں فرمایا۔ تجھے تجھے لک یا ابن ابی طالب اصبت مولای و مولے کل

مومن و مومنہ اے پسرا بیتا لب تجھ کو مبارک ہو۔ کہ تو میرا اور ہر مومن اور مومنہ کا مولا ہو گیا۔  
اتھھا۔

صفحہ ۲۲

اور جلال الدین سیوطی نے کتاب اتقان میں ابن مرویہ سے ابو سعید خدریؓ اور ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آیہ الیوم اکملت لکم دینکم و انتم علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا روز غدیر نازل ہوا یعنی آج کے دن میں نے تمھارے لئے تمھارے دین کو کامل کر دیا۔ اور اپنی نعمت کو تم پر تمام کر دیا۔ اور تمھارے لئے اسلام کو جو تمھارا دین ہے پسند کیا۔ المختصر حدیث غدیر تو اثر معنوی کو پہنچ گئی ہے چنانچہ فریقین کے محققین نے اس کی تفسیر کی ہے۔ اور ابن عقدہ نے اسکو ایک سو پانچ طریق سے روایت کیا ہے۔ شیخ عباد الدین ابی کثیر شامی شافعی نے محمد ابن جریر طبری شافعی کے حالات میں ذکر کیا ہے کہ میں نے ایک کتاب بھی ہے جس میں اس نے احادیث غیر خم کو دو ضخیم جلدوں میں جمع کیا ہے۔ اور ایک کتاب میں حدیث طبر کے طرق کو جمع کیا ہے۔ اور ابوالمعالی جوہنی سے نقل کیا ہے کہ وہ از روئے تعجب کہتا تھا کہ میں نے بغداد میں ایک کتب فروش کے ہاتھ ایک کتاب بھی جس میں اس حدیث (غیر) کی روایات کو جمع کیا تھا۔ اور اس کے اوپر یہ عبارت لکھی ہوئی تھی المجلد الثامنہ والعشرون من طرق من کنت مولاہ فعلى مولاہ ویتلوہ المجلد التاسع والعشرون (یعنی یہ کتاب حدیث من کنت مولاہ فعلى مولاہ کے طرق کی اٹھائیسویں جلد ہے۔ اور اس کے بعد اثنیسویں جلد ہے) اور باب ہفتم میں اس کے متعلقات کو مفصل بیان کیا گیا۔ اور اس دن میں خدا تعالیٰ نے حضرت امیر المومنین علیہ السلام کے سب سے دین کو کامل کیا۔ اور اس امر کے وقوع میں آنیکی وجہ سے مومنین کو سچا خوشی حاصل ہوئی۔ اور صحابہ عظام نے جناب امیر المومنین علیہ السلام کو اس امر جلیل القدر کی تہنیت دی۔ اور اس کے لوازمات بجالائے۔ عمر فاروق بھی انہی تہنیت گذاروں میں سے ہیں۔ بلکہ بعض روایات میں تو یوں وارد ہوا ہے کہ پہلے پہل جس نے مراحم تہنیت ادا کئے۔ وہ بھی بزرگوار تھے۔ اور ائمہ اہلبیت علیہم السلام سے اس دن کی فضیلت میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں۔ پس شیعہ اور سنی دونوں کو لازم ہے کہ اکابر آل و اصحاب کی ناسی اور پیروی میں لوازمات فرح و سرور بجالائیں اور باہم ایک دوسرے کو تہنیت اور مبارکباد دیں تعجب ہو کہ فاضل مصنف امیر المومنین علیہ السلام اور فرقہ امامیہ کی عداوت کی وجہ سے اصحاب سنی کی اقتدار سے پہلو ہٹی اور کنارہ کشی کرتے ہوئے اس دن میں فرح و سرور کر تکوید بحث شمار کرنے

ہیں۔ ان ہذا الشی عجاب۔

جب کہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس قسم کے دن میں صحابہ خصوصاً جناب فاروق مرہم تہنیت ادا کرتے اور لوازم فرح و سرور بجالاتے تھے۔ اور عید اپنی امور کو کہتے ہیں۔ تو اس سے صاف یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس عید میں عید منانا صحابہ کرام سے ماثور و منقول ہے۔ اس لئے فاضل مصنف نے جو اس مسئلہ کو خصال امامیہ سے گمان کیا ہے۔ اس کا اس باب میں جو محض خصال امامیہ کے بیان کرنیکے لئے خاص کیا گیا ہے۔ ذکر کرنا عجبت اور غریب ہے۔

اور ہم ربیع الاول کی سعادت میں اشراف قول یہ ہے کہ اس روز عمر بن سعد قتل ہوئے۔ اور جو جو ظلم و ستم اس کے ہاتھوں اہلبیت علیہم السلام پر جو جگر گوشہ ہائے رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور بموجب حدیث ثقلین شفیق قرآن عظیم ہیں۔ ڈھائے گئے۔ طشت از بام اور آفتاب سے زیادہ تر روشن اور ظاہر ہیں کہ اس نے اور اس کے تابعین نے دریائے فرات کے پانی کو سلالہ عترت طاہرہ حضرت ابوالفضل علیہ السلام اور آپ کے شیعوں پر بہت کیا۔ اور آنجناب کو بیٹوں بھائیوں اور یادوران و انصار اور اصحاب سمیت بھوکا پیاسا بے بار دیا اور نہایت ظلم و ستم سے شہید کر ڈالا۔ اور آنجناب کی شہادت کے بعد مخدرات عصمت و طہارت کو بے ردا و بے نقاب سر پر ہتہ شتران بے کجا و ہر سوار کر کے شہر بہ شہر بھرا یا۔ اور جو روز و ستم اور تنہک حرمت کا کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہ کیا۔ اور ان کے حق میں ان کے جد امجد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ذرا بھی لحاظ اور پاس خاطر ملحوظ نہ رکھا۔ اور ان افعال شنیعہ اور حرکات ناشائستہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روح اقدس کو آزرہ کیا۔ اگرچہ یہ واقعہ ہائلہ اپنی شہرت نامہ کی وجہ سے کسی انشہاد اور ثبوت کا محتاج نہیں ہے۔ تاہم قلب عوام کی اطمینان خاطر کی غرض سے علامہ تقی زانی کا کلام نقل کیا جاتا ہے کہ تشرح مقاصد میں بیان کرتے ہیں۔ و اما ملجری بعدہم من الظلم علی اہل بیت النبوة صلعم فمن الظهور بحیث لا مجال للخفاء ومن الشناعة بحیث لا اشتباہ علی الآراء یکاد یشہد بہ الجہاد الجہاد ویبکی لہ من فی الارض والسماء وتہدم الجبال وتنشق منہ الصغور ویبقی سوء عملہ علی کثر الشہور والدہور قلعة اللہ علی من باشر او رضی او سعی و لعذاب لا خیرۃ اشدد و ابقی (لیکن اس (عمر سعد) نے ان بزرگواروں کی شہادت کے بعد اہل بیت نبوت صلعم پر جو ظلم و ستم ڈھائے۔ وہ کسی طرح چھپائے نہیں چھپ سکتے۔ اور اہل حرم کی جو شہادت اور تنہک حرمت کی گئی سوہ کسی طرح مشتبہ اور پوشیدہ نہیں ہو سکتی۔ قریب ہے کہ بے زبان

حقیق عید ہم ربیع الاول

قول علامہ تقی زانی

سنگ کلوخ بھی جو جادات سے ہیں۔ ان ظلموں اور رسوائیوں کی شہادت دیں اور ساکنان زمین و آسمان اس پر روئیں۔ اور پہاڑ منہدم ہو جائیں۔ اور پتھر شق ہو کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جائیں۔ اور اس ملعون کی بد اعمالی ہمیشہ ہر زمانہ میں ناقیام قیامت یادگار رہیگی پس خدا کی لعنت ہو اس شخص پر جو اس ظلم و ستم میں شامل ہوا۔ یا اس پر رضامند ہوا۔ یا اس نے اس میں سعی و کوشش کی اور عذاب آخرت بیشک نہایت سخت اور باقی رہنے والا ہے)

آدر جو شخص دین کا فحور اس اور بھی اپنے پہلو میں رکھتا ہے۔ اس پر خوب واضح اور روشن ہو کہ جس شخص نے اس ستم کا ظلم و ستم اہل بیت نبوی علیہ وآلہ السلام پر ڈھلے ہوں۔ اہل ایمان کے نزدیک اس کے روز قتل کے عید اکبر روز تجلیل۔ روز مفاخرت۔ روز زکوۃ عظمیٰ۔ روز برکت اور روز تسلیہ ہو نہیں کوئی شک نہیں ہے۔ فاضل مذکور جو نصب خرمج میں بنی امیہ اور بنی مروان کی رواہ سب کو زندہ کرتے والا ہے اگر اس روز عید منانے اور لوازم تنہیت اور مراسم فرج و سرور برپا کر نیکی و بدعت جانے۔ تو کچھ بعید نہیں ہے۔ بہر حال چونکہ علمائے عامہ و خاصہ کا دستور یہ ہے کہ مستحبات میں احادیث ضعیفہ سے متمسک ہوتے اور ان کے موافق عمل کرتے ہیں۔ چونکہ احادیث صحیحہ میں وارد ہوا ہے کہ اگر کسی شخص کو یہ خبر پہنچے کہ فلاں عمل پر خدا نے اتنا ثواب مقرر فرمایا ہے۔ اور وہ شخص اس عمل کو بجالائے۔ وہ ثواب بارگاہ اقدس الہی سے اسکو عطا کیا جائے گا۔ اگرچہ جیسا کہ اس کو معلوم ہوا ہے۔ فی الواقع ویسا نہ ہو۔ پس کوئی شخص اس روز کے اعمال جن کی نوع شائع علیہ السلام سے وارد ہوئی ہو۔ اور وہ آیات و احادیث سے مخالفت نہ رکھتے ہوں عمل میں لائے تو بہت بہتر ہوگا اور وہ شخص ثواب کا حقدار ہوگا۔ اور یہ جو مصنف علام نے تحریر فرمایا ہے کہ یہ مجوسیوں کی عید ہے۔ کیونکہ اس روز ان کو عمر بن خطاب کے قتل کی خبر پہنچی۔ اور انھوں نے اس روز کو روز عید مقرر کر لیا۔ یہ محض اخبار میں بدعت ہے جو مصنف تحفہ کی طرف سے ظہور میں آئی ہے۔ کیونکہ کتب سیر و تواریخ میں کہیں اس کا نشان تک بھی نہیں ملتا۔ اور کسی کتاب میں مانور و مرقوم نہیں ہے کہ روز نم ربیع الاول عمر بن خطاب کے قتل کی خبر مجوسیوں کے نزدیک متفق ہوئی۔ اور انھوں نے اس روز مراسم حزن و سرور کو ادا کیا چنانچہ ناظرین کتب آثار و تواریخ پر یہ بات ظاہر و آشکار ہو سکتی ہے۔ اور یہ جو مصنف نے رقم فرمایا ہے کہ حضرت عمر کا قتل بلا اختلاف ۲۸ ذیحجہ کو وقوع میں آیا۔ اور اس پر سب علماء کا اتفاق ہے بالکل ممنوع اور باطل ہے۔ اس لئے کہ قتل عمر بن خطاب کی تاریخ میں اختلاف ہو۔ صاحب نواقص نے چھ بیسیوں لکھی ہے۔ اور

جو مصنف علام نے

۲۸

اس کی اصل عبارت یہ ہے۔ وبالجملة یجتمع اهل کاشان وھی بلدة من عراق البعین قصرو  
 اصفهان فی الیوم السادس والعشیرین من ذی الحجة یوم شهادة عمر الی ماقال (المختصر الی  
 کاشان جو قلم اور اصفهان کے مابین عراق عجم کا ایک شہر ہے۔ اس پر اتفاق کرتے ہیں کہ عمر کی شہادت  
 چھبیسویں ذی الحجہ کو واقع ہوئی) اور حاکم نے مستدرک میں ذکر کیا ہے۔ عن معدان بن ابی  
 طلحة العمری قال اصیب عمر یوم الاربعاء لاربع لیال یقین من ذی الحجة (معدان بن ابی طلحہ  
 سے روایت ہے کہ عمر بن خطاب نے بدھ کے روز انتقال کیا جبکہ ذی الحجہ کی چاروں باقی تھے۔  
 یعنی چھبیسویں کو) یہ اس صورت میں ہے جبکہ ۲۹ دن کا مہینہ ہو۔ اگر تیس دن کا تصور کیا جائے  
 تو ستائیسویں سمجھی جائے گی۔ اور اس باب میں اس کے سوا اور احتمالات بھی ہیں۔ اسلئے کہ خلافت  
 کی مدت میں اختلاف ہے حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے کہ خلافت ابو بکر صدیق کی مدت  
 دو سال تین ماہ بائیس روز ہیں۔ اور خلافت عمر فاروق کی مدت دس سال پانچ ماہ آٹھ روز۔  
 اس کی اصل عبارت یوں ہے عن محمد بن اسحاق قال توفی ابو بکر واستخلف عمر علی راس سنتین  
 وثلاثة اشهر وثنتین وعشرین یوماً من متوفی رسول اللہ صلعم رحمہم بن اسحاق سے روایت  
 ہے کہ جب آنحضرت صلعم کی وفات کو دو سال تین ماہ اور بائیس روز گزر گئے۔ تو ابو بکر وفات  
 پائی۔ اور عمر کو خلیفہ کیا نیز بیان کیا ہے عن الواقدی وکان خلافتہ اے خلافتہ عمر عشر  
 سنین وخمسۃ اشهر وتسعة وعشرین یوماً (واقدی سے روایت ہے عمر کی خلافت دس  
 سال پانچ ماہ اور آٹھ روز تھی) چونکہ خلافت کی ابتداء روز وفات حضرت سرور کائنات صلی  
 اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہے۔ اور اس میں عامہ کے نزدیک اختلاف ہے بعض ربیع الاول کی  
 پہلی کو روز وفات آنحضرت صلعم کہتے ہیں بعض دوسری کو بعض آٹھویں کو بعض دسویں کو بعض  
 بارہویں کو اور بعض اٹھارہویں کو۔ اور ان کے نزدیک سب کے اقوی قول دوسری اور بارہویں  
 کا ہے پس مستدرک کی روایت کیموافق اختلاف مبدا کو مد نظر رکھتے ہوئے وفات عمر خطاب  
 کا احتمال اکبوسوں یا تیسویں یا اٹھائیسویں یا تیسویں یا تیسویں یا تیسویں یا تیسویں یا تیسویں  
 تیسری چوتھی محرم کو ہو سکتا ہے۔ اور مواہب لدنیہ کی روایت کیموافق خلیفہ اول کی مدت  
 خلافت دہائی برس۔ اور خلیفہ دوم کی مدت خلافت دس سال چھ ماہ اور چار روز ہے اس  
 کی اصل عبارت یہ ہے اولہم ابو بکر صدیق ولی الخلافة سنین ونصفا وثانیہ عمر بن الخطاب  
 ولھا عشر سنین وستة اشهر واربع لیال قتله ابو لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبه انکھ نقلہ

عن تلخیصہ مختصراً پہلا خلیفہ ابو بکر صدیق ہے۔ دو سال چھ ماہ والی خلافت رہا۔ اور دوسرا خلیفہ عمر  
ابن خطاب ہے۔ دس برس چھ ماہ اور چار روز خلافت کی۔ اس کو ابو لؤلؤ غلام مغیرہ بن شعبہ نے قتل کیا  
اس قول کی موافق دونوں خلیفوں کی مدت خلافت کا مجموعہ روز وقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ  
وسلم سے تیرہ سال اور چار دن ہوگا۔ اس روایت کی بنا پر اگر آنحضرت صلعم کی وفات دوم ربیع  
الاول کو سمجھی جائے۔ تو روز وقات عمر بن خطاب ششم ربیع الاول ہوگا۔ اور اگر آنحضرت کی  
وفات آٹھویں کو صحیح شمار کی جائے تو روز وقات خلیفہ دوم بارہویں ربیع الاول قرار پائے گی۔  
نیز حاکم نے مستدرک سے اپنی سند کیساتھ سعید بن جہمان سے اور اس نے سفینہ عبد الرحمن  
غلام رسول خدا صلعم سے روایت کی ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال خلافة النبوة  
ثلاثون سنة قال سعید امسک ابو بکر سنتین وعمر بن الخطاب عشر سنین وعثمان بن عفان  
انثی عشر سنة وعلی ست سنین (کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ خلافت نبوت تیس سال  
ہے۔ سعید بیان کرتا ہے کہ ابو بکر کی خلافت دو سال و عمر کی دس سال عثمان کی بارہ سال اور  
علی کی چھ سال رہی) اور ظاہر ہے کہ خلافت کی ابتدا وفات حضرت سرور کائنات علیہ السلام  
سے ہے۔ اور ایک روایت کی بنا پر آنحضرت کی وفات آٹھویں ربیع الاول کو ہوئی۔ پس خلافت  
کی ابتدا نویں ربیع الاول سے ہوگی۔ اس روایت کی موافق صاف ظاہر ہے کہ خلیفہ دوم کی وفات  
کا روز نم ربیع الاول ہوگا۔ اور احمد بن اسحاق نے اسی روایت کو اختیار کیا ہو۔ اور یہی شیعوں میں  
مشہور ہو گئی ہو۔ اور احمد بن اسحاق کا قول مواہب لدنیہ کی روایت سے اس طرح مطابق ہو  
سکتا ہے کہ احتمال ہو سکتا ہے کہ ششم ربیع الاول کو اس بزرگوار کو زخم لگا ہو۔ اور نویں کو وفات  
ہوئی ہو۔ یا یہ کہ نویں کو زخم لگا ہو۔ اور بارہویں کو وفات پائی ہو۔ پس مصنف کا یہ استبعاد و تامل  
قلت مطالعہ کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ چنانچہ ناظرین کتب توارخ پر صاف ظاہر ہے۔ اور مصنف  
نے یہ جو تحریر فرمایا ہے کہ روز نوروز کی تعظیم کر نہیں محض رسوم جاہلیت کی خواہش ہے۔ انہی قول  
چند وجوہات سے ممنوع اور باطل ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ اہل اسلام کے نوروز کے دن کا محسوس کے نوروز کے دن سے مطابق ہونا مسلم  
نہیں ہے اور جو نوروز زمانہ اسلام میں معتبر ہے۔ وہ اس نوروز سے جدا اور اس کے ہوا ہے جس کی  
اکاسرہ عجم تعظیم کیا کرتے تھے۔ اور اس کو معزز و معظم جانتے تھے۔ اہل سنت میں سے ایک فاضل  
نے ایک رسالہ اس باب میں تالیف کیا ہے۔ اس نے تصریح کی ہے کہ روز نوروز جس کی لوگ

صفحہ ۱۲۷

روز نوروز کی تحقیقات

عجم تنظیم کیا کرتے تھے۔ اور حدیث میں اس سے بھی وارد ہوئی ہے۔ وہ اسلامی نوروز سے جدا ہے جس کے  
 عجم کے بعض سلاطین اہل اسلام نے مقرر کیا ہے۔ کیونکہ سلطان جلال الدین ملک شاہ نے نوروز کی  
 رسم کو وضع کیا۔ اور برج حمل میں تحویل آفتاب کے پہلے روز کو اس غرض سے مقرر کیا۔ کہ وہ سالِ قد  
 کی ابتداء ہے۔ اور اسی وجہ سے نوروز جلالتی کے نام سے مشہور ہو گیا۔ اور صاحبِ تعلیقہ نے حدیث  
 میں نوروز کو پہلے معنی پر محمول کیا ہے نہ دوسری معنی پر شیخ جلال الدین سیوطی تاریخ اخطار میں  
 ۷۶۷ھ کے حالات میں رقمطراز ہیں و فیما یرجع نظام الملک المنجمین وجعلوا النبروز اول نقطة  
 فی الحلی وکان قبل ذلک عند حلول الشمس نصف الحوت و صار ما فعلہ نظام الملک مبدء  
 التقادیم (اور اس سال میں نظام الملک نے اہل نجوم کو جمع کیا اور برج حمل کے نقطہ اول کو نوروز  
 مقرر کیا۔ اور اس سے پہلے اس وقت نوروز کیا جاتا تھا۔ جبکہ آفتاب برج حوت کے نصف میں حلول  
 کرتا ہے۔ اور جو کچھ نظام الملک نے کیا۔ وہی تقویات کا مبدء قرار پایا۔) اور تاریخ و صاف میں ہے  
 "لیکن اہل فارس کا ایک گروہ جن کی تاریخ کی ابتداء عجم کے آخری بادشاہ یزدجرد بن شہریار کے  
 زوالِ سلطنت سے ہوتی ہے۔ ان کے معاملات اور محاورات برابر کے سالوں پر مترتب ہوتے ہیں  
 اور ہینے بارہ۔ اور ایک مہینہ تیس روز کا۔ اور ایک سال تین سو ساٹھ روز کا ہوتا ہے۔ اور پانچ  
 روز الگ ماہ آبان یا اسفندارند کے آخر میں بڑھاتے ہیں۔ اور اس کو خمسہ مسروقہ کہتے ہیں تاکہ کبابس  
 کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اور ایک سو تیس سال کے بعد ایک مہینہ کبیسہ یعنی زائد کر دیتے ہیں (یعنی  
 وہ سال تیرہ مہینہ کا کر لیتے ہیں) اور دوسرا گروہ جو علم حکمت میں نہایت مہارت اور مداخلت رکھتے  
 تھے۔ انھوں نے اپنے مہینوں کو قریب قریب صحیح رصدوں اور معین اصولوں کی موافق رکھا ہے۔  
 اور خمسہ زائدہ کو صرف ابتدائی مہینوں میں زیادہ کیا ہے۔ اور چار مہینوں تشرین آخر۔ نیساں  
 حزیران ایول کو تیس تیس کا رکھا ہے۔ اور سات کو اکتیس اکتیس روز کا۔ اور شباط کو اٹھائیس روز  
 کا پس کبیسہ ربیع کو چوتھے سال میں ایک دن اور ایک ربع بڑھا کر شمسی سالوں کی موافق کر لیتے ہیں۔  
 اگرچہ یہ وضع چنداں مستند نہ تھی لیکن سب کو اس کی متابعت آسانی سے حاصل ہو گئی۔ اور میر معتمد  
 باللہ نے ان کے رسوم کی متابعت کر کے رسومات کو ان کے اصول و قواعد کے موافق رکھا۔ اور  
 خرمیران کی پند رہیں کو نوروز مقرر کر دیا پس جو کچھ زمانہ گزشتہ کے نوروزوں میں لاحق ہوتا تھا  
 اور ہلالی اور شمسی سالوں کے آخر میں بطور کبیسہ زیادہ کرتے تھے۔ وہ بدستور قائم رہا۔ پھر حساب  
 عہ کبابس جمع کبیسہ وہ زائد دن جو چوتھے سال زیادہ کیا ہے۔ اور اس کو انگریزی میں ایپا ورنہ ہی میں نوید کہتے ہیں

کر کے دیکھتے تھے۔ جب یادی شمسی کی رو سے پورا ایک مہینہ زیادہ کرنیکی ضرورت ہوتی تھی۔ تو سال ٹالی کو تیرہ مہینے کا کر لیتے تھے۔ اور حساب کی موافق جیسا موقع ہوتا تھا۔ دو سال یا تین سال کی مدت میں تیرہ پورا مہینہ پورا ہو جاتا تھا۔ ان اعمال کی تسبیق اور سالانہ شمسی کے حالات میں تطبیق کرنیکی بنا پر انکے نزدیک ہم ایک دوسرے کے قریب قریب سال کی ابتدا ہوتی تھی۔ انتھی

صاحب تعلیقہ فرماتے ہیں۔ کہ کتاب وضو المتعین میں مرقوم ہے۔ کہ اہل فارس آفتاب کے برج حمل میں داخل ہونے پہلے دس روز کی تعظیم کیا کرتے تھے اور جو ہنی ذرا آفتاب برج حمل میں داخل ہونے لگتا تھا ترک کر دیتے تھے۔ یہ قول بھی اس امر کی دلیل ہے۔ کہ کفار عجم حمل کے پہلے روز کی جو نوروز اسلامی ہے تعظیم نہ کرتے تھے۔ اور جن لوگوں کو اس قدیم اور جدید نوروز اور کفار عجم اور ان موجودہ اہل عجم کے شعار اور رسم و رواج میں فرق ظاہر نہ ہوا۔ وہ بلا وجہ اس روز اسلامی میں اس مباحات میں انبساط و سرور سے ممانعت کرتے ہیں۔ اور خیال کرتے ہیں۔ کہ حدیث اس نوروز کی مانع ہے۔ حالانکہ یہ سہواً شرک لفظی سے واقع ہوا ہے۔ اور جب فرق ظاہر ہو گیا۔ تو ممانعت بھی مندرج ہو گئی۔ خدا فرماتا ہے۔ قل من حرم زینۃ اللہ الیٰ اخرج لعبادۃ والطیبات من الرزق (انٹھے کلام) (اے پیغمبر! ان سے کہے۔ کہ کس شخص نے حرام کیا ہے۔ خدا کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کیلئے پیدا کی ہے اور رزق کی پاک و پاکیزہ چیزوں کو)

تیسر صاحب تعلیقہ فرماتے ہیں: پس اس بنا پر اگر کوئی شخص اس روز زنا ہیبت و خوشحالی سال کی فال کے طور پر بعض مباحات کو بجالائے۔ مثلاً پاکیزہ لباس زیب تن کرے۔ اور لطیف غذائیں کھائے اور مرغزاروں اور گلزاروں کی سیر کرے۔ اور مباح اور پاکیزہ اسماع سے۔ اس کو منع نہ کرنا چاہئے اس لئے کہ ممانعت شرعی ثابت نہیں ہے میل و رغبت کی وجہ سے مباحات میں کمی اور زیادتی کرنا مکلف کے اختیار میں ہے۔ حجۃ الاسلام سماع کے باب میں فرماتے ہیں۔ کہ مباحات کی افراد کو جب تم جمع کرو گے۔ تو وہ مباح ہونگی۔ انٹھے کلام

جب تم جمع کرو گے۔ یہ کہ بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ وہی نوروز ہے۔ تو ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں۔ کہ امامیہ جو نوروز کی تعظیم کرتے ہیں۔ اس کی وجہ اہل جاہلیت کی وجہ تعظیم سے متاثر اور بالکل جدا ہے۔ اور جہات حیثیات کے تخالفاً و اعتبارات کے تغائر کی صورت میں اس ہمارے زمانے میں نوروز کی تعظیم سے رسوم جاہلیت کی خواہش اور پیروی اور شریعت مطہرہ کی مخالفت ہرگز منظور نہ ہوگی۔ مثلاً اگر نوروز عیدین میں سے کسی ایک روز آپڑے۔ تو اس صورت میں اس روز کی تعظیم تغائر

جہات کی وجہ سے تمام اہل اسلام پر واجب اور لازم ہے۔

**وجہ سوم**۔ یہ کہ نوروز کے دن عید کرنا محض امامیہ ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ کیونکہ معتبر تاریخوں سے ثابت ہو چکا ہے کہ اکثر اسلامی بادشاہ مثلاً سلطان ملک شاہ اور آفاق و اطراف کے اور بادشاہ اور سلسلہ عالیہ تیموریہ انار اللہ بدھا خیم کے اکثر بادشاہ اور اکثر مالک اسلام مثلاً کابل وغیرہ میں اس روز عید کرتے رہے ہیں۔ کتب تاریخ کے مطالعہ سے ہمارا دعویٰ بخوبی ثابت ہو سکتا ہے۔ کتاب فوائد الفوائد میں مرقوم ہے کہ سلطان المشغ نے مجھ سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ کل کے روز عید تھی تم نے موسم کی تنہیت کے طور پر کچھ نظم کہی ہوگی میں نے عرض کی اس سے چار پانچ دن پہلے کہ نوروز تھا۔ میں نے ایک نظم کہی ہے اس میں عید اور نوروز کا ذکر ایک جگہ کر کے پیش خدمت کر دیا۔

ابو عمر ویوسف بن عبد اللہ بن عبد البر نے جو اعظم علمائے اہل سنت سے ہے کتاب استیعاب میں معاویہ بن ابی سفیان کے حال میں لکھا ہے۔ وقال الزید وہو اول من اتخذ دیوان الخاتم و امر جدایا اللہ و وزیر بیان کرتا ہے کہ معاویہ پہلا شخص ہے جس نے دیوان خاتم (دو قمر) شروع کیا۔ اور نوروز کے تحف و ہدایا کا حکم دیا تعجب نہیں ہے جو فاضل مصنف سنی گری سے ہاتھ اٹھا کر حاکم شام کے ٹل کو بھی محض رسوم جاہلیت کی تقلید جانتے ہوں ان ہذا الشیء عجاب پس اس مسئلہ کو جو سنی اور شیعہ دونوں میں مشترک ہے اس باب میں جو محض خصائص امامیہ کیلئے مقرر کیا گیا ہے۔ درج کرنا سراسر لغو اور بیفائدہ ہے۔ نیز مصنف تحف نے جو اس مقام پر حاشیہ میں تحریر فرمایا ہے کہ شیعہ روز نوروز کی تعظیم میں ایک درویش پیدا کر کے کہتے ہیں کہ یہ روز جناب امیر کے تحت خلافت پر جلوہ افروز ہونے کا روز ہے۔ حالانکہ اس فرقہ کا یہ دعوئے محض بے اصل ہے اور حساب بچ کی رو سے سراسر غلط ہے۔ علم نجوم کے ماہرین نے اس کج خلاف لکھا ہے جن بن جعفر الصاری جو اس فرقہ میں علم نجوم کا بڑا ماہر اور صاحب کمال شخص ہے کتاب و عطار دی میں جو کمال اولین پر شاہد ہے۔ بیان کرتا ہے۔ اور یہ کتاب سنہ ہجری کے چند سال بعد تصنیف ہوئی ہے۔ وانا مصور ہیئۃ الفلک لسنۃ قتل عثمان وجلس امیر المومنین ليعتبر بذلك ويضع عندك ما عرفك من الفتن والمخاوف في العرب وفساد المهاجرين وانتقال الملك من قوم الى قوم وانتقال السري من المدينة الى العراق ومن العراق الى الشام ليحسن القياس عليه انشاء الله وهيئۃ الفلک لسنۃ التي قتل فيها عثمان وجلس امیر المومنین علیہ السلام علی

ما فی الزایرجہ وہی السنۃ السابعة من القرآن الخامس من مثلثة الماء تحولت علی هذه السنۃ  
 علی زیجات المصححة یوم الخمیس سادس عشر شہر رمضان سنۃ خمس وثلثین ہجریۃ والمآ  
 من الفہار من الساعات بافق الیمن طیح و بافق مکتہ ط قریباً من ذلک المدینۃ وانحاز و بافق  
 العراق ے یط و بافق العالم بایط و الطالع بافق الیمن والحجاز الاسد الخ و بافق العراق السنبلۃ  
 ص و بافق العالم حد لوم السنبلۃ وموضع الکواکب ما هو یثبت فی مواضعہا اور میں س سال  
 کی ہیئت فلکی کی تصویر کھینچتا ہوں کہ جس سال عثمان قتل ہوئے اور امیر المؤمنین نے تخت خلافت  
 پر جلوس فرمایا تاکہ جو جنگ جہاں عرب و سنا و مہاجرین اور ایک قوم سے دوسری قوم میں سلطنت  
 کی تبدیلی اور مدینہ سے عراق اور عراق سے شام میں تخت خلافت کا بدلکر جائنا ہم نے تم سے بیان کیا  
 ہے وہ اس ذریعہ سے بڑے نزدیک قابل اعتبار اور صحیح ہو جائے اور اس پر اچھا قیاس ہو سکے  
 انشاء اللہ اور جس سال عثمان قتل ہوئے اور امیر المؤمنین تخت نشین ہوئے بحساب زائچہ ذیل میں  
 مذکور ہے اور وہ مثلثۃ الماء کے قرآن نجم کا ساتواں سال ہے جب زیجات صحیحہ اس سال تحول  
 آفتاب سولہ ماہ رمضان ۳۵۷ھ کو ہوئی جبکہ دن کی گھڑیاں بہ تفصیل ذیل گزری تھیں بافق ین  
 کیبوا ف ۹ گھنٹہ ۱۸ دقیقہ اور بافق مکہ پر ۹ گھنٹہ ۹ منٹ و بافق مدینہ و حجاز میں اس کے قریب قریب  
 اور بافق عراق پر دس گھنٹہ ۹ منٹ اور بافق عالم پر تین گھنٹہ ۹ منٹ اور طالع بافق ین اور  
 حجاز میں برج اسد ایک رجبہ ۳۸ دقیقہ اور بافق عراق میں برج سنبلہ ۳۱ درجہ اور بافق عالم میں سنبلہ  
 سے ۱۲ درجہ ۳۶ دقیقہ اور کواکب کے مقامات اپنے اپنے مقام پر ثابت ہوں گے بعد ازاں سال مذکور  
 کا زائچہ لکھا ہے زحل برج سنبلہ میں مریخ برج اسد میں مشتری جدی میں راس میزان میں شمس  
 زہرہ میں عطارد و زنب حل میں اور طالع میزان اور رابع جدی اور سابع حل اور عاشر سرطان  
 واقع ہے بعد ازاں اس زائچہ کے دلالت کی تفصیل بیان کی ہے اور امیر المؤمنین علیہ السلام  
 کا روز جلوس ہوا اٹھارہویں ماہ ذیحجہ ہے نوروز سے تین مہینے بعد ہے انتہی۔  
 مصنف کا یہ قول بھی ساقط اور باطل ہے اس لئے کہ دور عطاردی کے اس کلام مذکور  
 میں اس امر کی تصریح نہیں کی گئی کہ امیر المؤمنین علیہ السلام کا روز جلوس اٹھارہویں ماہ ذیحجہ  
 ہے اس عبارت کا خلاصہ مطلب ہے کہ ۳۵۷ھ میں تحول شمس ۱۶ ماہ رمضان کو واقع ہوئی  
 سو یہ بات اس قول کی منافی نہیں ہے جو عوام شیعہ میں مشہور ہے بلکہ اس قول کی شیعوں کے  
 مشہور قول سے تطبیق کرنی ممکن ہے اس لئے کہ جب فایت سعید بن جہان راوی حنفی

غلام رسول محمد اسلم ابو بکر صدیق کی مدت خلافت دو سال اور عثمان بن عفان کی مدت خلافت بارہ سال بلا کسر ہے۔ اور روایت زہری کی موافق بھی عثمان کی مدت خلافت بارہ سال بلا کسر ہے شیخ عبدالحق دہلوی نے رجال مشکوٰۃ میں ذکر فرمایا ہے۔ قال الزہری دلی عثمان اثنی عشر سنۃ فعل ست سنین لا تنقم الناس علیہ شیئاً وانہ لاحب الی قریش من عمر بن الخطاب لان عمر کان شدیداً قلماً ولیعہ عثمان لان لہم ووصلہم ثم توالی فی اخرہم واستعمل اقرباءہ واهل بیئہ المال وتناول فی ذلک الصلۃ الق امر اللہ بها وقال ان ابو بکر وعمر ترکا من ذلک ماہولہما وانی اخذتہ فقسمتہ فی اقربائی انتھی۔ (زہری ناقل ہے عثمان نے بارہ برس خلافت کی۔ چھ برس تو ایسا کام کیا کہ لوگوں کو اس سے کسی قسم کی پر خاش نہ ہوئی۔ اور وہ قریش کے نزدیک عمر بن خطاب سے زیادہ تر محبوب تھے۔ اسلے کہ عمر سخت تھے۔ پس جب عثمان ان کے والی ہوئے تو ان سے نرمی برقی۔ اور ان سے صلہ رحمی سے پیش آئے۔ پھر آخر میں ان سے برگشتہ ہو گئے۔ اور اپنے اقرباء اور کتبہ والوں کو مال و ملک کا والی اور عامل بنایا۔ اور اس باب میں یہ تاویل کر لی کہ یہ صلہ رحمی ہے جس کا خدا نے امر فرمایا ہے۔ اور یہ بیان کیا کہ ابو بکر اور عمر نے اس سے اپنا حق ترک کیا۔ اور میں نے لے لیا۔ اور اس کو اپنے اقرباء میں تقسیم کر دیا۔)

اور مواہب لدینہ کی روایت کی موافق عمر فاروق کی مدت خلافت س سال چھ ماہ اور چار دن تھی۔ نو اور التلخیص میں بھی اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے۔ اور حضرت رسالتآب علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام کی وفات کا روز ایک وایت کی موافق بارہویں ربیع الاول ہے۔ اور عامہ کے نزدیک بھی قول اشہر اور ارجح سمجھا جاتا ہے پس جب ہم تیرہویں ربیع الاول سے جو اس روایت کی بنا پر خلافت کا ابتدائی روز ہے۔ شمار کریں۔ تو تینوں خلیفوں کی مدت خلافت جو روایات مذکورہ بالا کی موافق چوبیس سال چھ ماہ اور چار روز ہے۔ سولہ ماہ رمضان ۳۵ھ کو ختم ہوتی ہے اور خلافت سوم کی انتہا خلافت امیر المؤمنین علیہ السلام کی ابتدا ہے پس ہمارا مدعا ثابت ہو گیا۔ الغرض کہ اٹھارہویں ذیحجہ کا روز جلوس حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام ہونا اجماعیات اور منواترات سے نہیں ہے جو اسکے مسلم نہ ہونیکا احتمال نہ ہو سکے۔ اور توجیہ کرنیوالے کیلئے ایک دنی اختال بھی کافی ہے۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ مصنف نے جو روایت حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام سے نقل کی ہے۔ وہ اس روایت کے معارض اور مخالف ہے جس کو شیخ عبدالحق دہلوی نے کتاب تحصیل الکمال فی رجال مشکوٰۃ میں روایت کیا ہے۔ ابو حنیفہ کے جد ثابت کا باپ اپنے بیٹے ثابت کو صغر سنی میں حضرت امیر المؤمنین

کے حضور فالن النور میں لیگیا تھا۔ اور فالودہ نور روز کے روز بطور ہدیہ آنجناب کچھ مدت میں پیش کیا  
تھا۔ اور حضرت نے دعا فرمائی تھی کہ خدا اس میں اور اس کی ذریت میں برکت دے۔ اس کتاب کی اصل  
عبارت یہ ہے صنف الشیخ ابن حجر الملکی الہیثمی الشافعی رسالتہ مسما بقلائد العقیان فی ترجمۃ  
الامام ابی حنیفۃ النعمان و ذکر فیہ اندہ قال اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفۃ اندہ ذهب والد ثابت  
جد ابی حنیفۃ بابتہ ثابت الی علی بن ابیطالب وهو صغیر و اھدی الیہ الفالونج فی یوم النبر و زکا  
لثابت بالبرکتۃ فیہ و فی ذریتہ (شیخ ابن حجر کی میثمی شافعی نے ایک سالہ سنی بہ فلائد العقیان فی ترجمہ  
الامام ابی حنیفہ تصنیف کیا ہے۔ ہمیں مذکور ہے کہ اسماعیل بن حماد ابو حنیفہ نے بیان کیا ہے کہ جد ابی حنیفہ  
ثابت کا والد اپنے بیٹے ثابت کو جبکہ وہ بچہ ہی تھا۔ حضرت علی بن ابیطالب کی خدمت میں لیگیا۔ کہ  
وہ نور روز کا دن تھا۔ اور فالودہ بطور ہدیہ نور روز حضرت کے حضور میں پیش کیا۔ حضرت نے ثابت اور  
اس کی ذریت کے حق میں برکت کی دعا فرمائی۔)

**قول مصنف تحفہ** سا تو اں حکم سلطانین ظلمہ کیلئے سجدہ کرنا ہے جسکو اخوند ملا محمد باقر  
مجلسی اور ان کے اور علماء نے جائز کیا ہے۔ جو شریعت کے قواعد

کلیات کے صریح مخالف ہے۔ قوله تعالیٰ لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذی خلقن  
ان کنتما یاہ نقیدون (نہ سجدہ کرو تم آفتاب کو اور نہ مانتاب کو۔ اور سجدہ کرو تم اس خدا کو جس  
نے ان کو پیدا کیا ہے۔ اگر تم اسکی عبادت کرتے ہو) اور خدا فرماتا ہے الا تسجدوا لله الذی ینحج  
ما فی السموات والارض و یعلم ما تخفون و ما تعلون (یہ کہ نہ سجدہ کرو تم اس خدا کو جو آسمانوں  
اور زمین کی چیزوں کو نکالتا ہے۔ اور تمھاری پوشیدہ اور ظاہر چیزوں کو جانتا ہے) وغیرہ وغیرہ بہت  
سی آیات ہیں جو اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ سجدہ محض اس خالق قادر و توانا ہی کیلئے ہر جو دنائے  
پہناں و آشکارا ہے۔ خصوصاً شریعت مصطفوی میں۔ اور آدم علیہ السلام کیلئے ملائکہ کے سجدہ کرنیکو  
اس مقام پر پیش کرنا اور اس سے متمسک ہونا نہایت سچا اور بے محل ہے۔ کیونکہ آدمی کے احکام کو احکام  
ملائکہ پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اور ایسا ہی یوسف علیہ السلام کیلئے ہمدردان یوسف کے سجدہ کرنے کا  
حال ہے۔ وہ بھی اس مقام میں قابل تمسک نہیں ہے۔ کیونکہ اول تو وہ اصطلاحی سجدہ ہی نہیں ہے۔  
دوسرے شرائع گذشتہ سے تمسک کرنا اس وقت درست ہوا کرتا ہے جبکہ ہماری شریعت میں  
اس کا نسخہ دارودہ ہوا ہو۔ اور یہ حکم ہماری شریعت میں بلاشبہ منسوخ ہے۔ ورنہ حضرت پیغمبر صلی اللہ  
علیہ وسلم حضرت امیر سیطین اور باقی اور آئمہ اس تعظیم کے سبب بڑے بڑے حقدار اور مرزا دار ہوتے۔ نہ

کہ شاہ عباس اور شاہ طہاسب انتہی۔

## جواب باصواب

مصنف غلام نے جو کچھ اس مقام میں فادہ فرمایا ہے وہ چند وجوہات سے مردود ہے۔ وجہ اول۔ یہ کہ

بادشاہان صفویہ کے حضور میں حاضر ہونے کے وقت سجدے کا معمول ہونا بالکل غلط اور نادرست ہے۔ ثقافت و معتبرین کی تحریر و بیان سے بھی ثابت ہو کہ ان کے ہاں یہ معمول تھا کہ لوگ طاعری کے وقت زمین کو بوسہ یا کرتے تھے چونکہ زمین بوسی کو سجدہ کہنے کا مل مشابہت ہے اس لئے ناواقف لوگوں کو اس سے اشتباہ واقع ہوا۔ اور زمین بوسی کو سجدہ پر محمول کر لیا۔ حالانکہ زمین بوسی یعنی زمین کو بوسہ دینا تکفیر کا باعث نہیں ہے۔ اور اس کے مرتکب کو کافر نہیں کہہ سکتے۔ مستخرج اشباہ النظائر میں جو اہل سنت کی ایک معتبر کتاب ہے منقول ہے قال العینی فی مختصر الحقائق

الظہیریۃ قال ابو منصور الماتریدی اذا قبل احدین یدے السلطان الارض او الخصالہ او طائر اسد لا یکفر لانه یرید تعظیمہ لا عبادتہ انتہی (یعنی نے مختصر قناتے ظہیریہ میں بیان کیا ہے کہ ابو منصور ماتریدی کا قول ہے کہ جب کوئی شخص بادشاہ کے سامنے زمین کو بوسہ دے یا اسکے لئے جھکے یا اسکے لئے اپنے سر کو خم کرے اس کو کافر نہیں کہہ سکتے کیونکہ وہ اسکی تعظیم کا ارادہ رکھتا ہے نہ کہ اس کی عبادت کا) شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں زیارۃ القبور کی فصل سوم میں فرماتے ہیں: فقہ کی بعض روایات میں باپ و رماں کی قبر کو بوسہ دینا بھی وارد ہوا ہے انتہی۔

وجہ دوم یہ کہ بالفرض اگر اس کو تسلیم بھی کر لیں تو مصنف نے جو سلاطین ظلمہ کیلئے سجدہ جائز کر نیکو اخوند تہما محمد باقر مجلسی علیہ الرحمۃ سے منسوب کیا ہے۔ یہ محض افتراء بہتان صریح اور سرسراہ کذب ہے۔ اور سلاطین صفویہ کے لئے سجدہ کر نیکو جائز رکھنا۔ دیگر علماء کی نسبت بھی کتب معتبرہ و مشہورہ نوارین و سیرے ثابت نہیں ہے۔ اور خصم کا دعویٰ ثبوت و دہنیہ کے بغیر قابل تسلیم نہیں ہو سکتا من ادعے فعلیہ البیان مدعی کو لازم ہے کہ ثبوت پیش کرے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ اگر بالفرض سلاطین صفویہ کیلئے سجدہ معمول تھا۔ اور ہمیشہ عمل میں لایا جاتا تھا۔ تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ سلاطین صفویہ کے اسلاف کتل صوفیہ اور اکابر اولیائے عظام سے تھے اور سلاطین زمانہ اور اور لوگ ان کے مرید اور مطیع تھے۔ ان کے لئے سجدے کا معمول ہونا بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ مشائخ چشتیہ کیلئے سجدہ کا معمول ہونا۔ جو کہ

جدہ بنی پرچہ اور اسکی تردید

مصنف نے بیجا الزام لگایا ہے

صوفیہ کے اہل تقویٰ کا جذبہ خیر ہے

اہل سنت کے کمال اولیائے کرام سے تھے مثل خواجہ قطب الدین بختیار کاکی، شیخ فرید شکر گنج اور سلطان المشائخ۔ شیخ نظام الدین کہ ان کے مرید اور معتقدین جب انکی خدمت میں مشرف ہوتے تھے ان کو سجدہ کرتے تھے۔ اور ان مشائخ میں سے بھی ہر ایک شخص اپنے مرشد کو سجدہ کیا کرتا تھا۔ کتاب فوائد الفوائد میں جو کہ اہل سنت کی ایک معتبر شہور اور مذاہل کتاب ہے مولانا برہان الدین نسفی کی حکایت کے بعد لکھا ہے: "بعد ازاں فرمایا کہ لوگ میرے پاس آتے ہیں اور اپنا چہرہ زمین پر رکھتے ہیں۔ چونکہ شیخ الاسلام فرید الدین اور شیخ قطب الدین قدس اللہ سرہما العزیز کے نزدیک منع نہ تھا۔ اس لئے میں بھی منع نہیں کرتا۔ اسی اثنا میں میں نے عرض کی کہ یہ شخص جو مخدوم کے سامنے چہرہ زمین پر رکھتا ہے۔ اس میں اس کو مریدی حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کا نفس شکستہ ہوتا ہے لیکن مخدوم ایسا شخص ہے جس کو خدا نے بزرگ کیا ہے۔ اس کی بزرگی مرید کی خدمت کرنے سے متعلق نہیں ہے۔ بعد ازاں خواجہ ذکرہ اللہ بانجھرنے اس باب میں ایک حکایت بیان فرمائی کہ انہی گزشتہ ایام میں ایک بزرگ نے ادوہ جو شام و روم کی سیروسیاحت کے ہوئے تھا۔ آیا تھا جب وہ آکر بیٹھا۔ تو اتنے میں وحید الدین قریشی اندر آیا۔ اور خدمت گاروں کی طرح آداب بجالایا۔ اور سر زمین پر رکھا۔ وہ شخص جو بیٹھا تھا۔ اس نے چلا کر اس سے کہا کہ سجدہ مت کر کہ میں اس کا حکم نہیں آیا۔ اور اس باب میں جھگڑا کرنا شروع کر دیا۔ میں نے نہ چاہا کہ اس کو جواب دوں۔ لیکن جب اس نے بہت ہی غلو اور زیادتی کی تو میں نے اتنا ہی کہا کہ سن زیادتی اور غلبہ نہ کر۔ جو امر کہ فرض ہو۔ جب اس کی فرضیت جاتی رہے۔ تو انتخاب باقی رہ جاتا ہے۔ جیسا کہ ایام یمن اور ایام عاشور کے روزے پہلی امتوں پر فرض تھے۔ رسول علیہ السلام کے زمانہ میں ماہ رمضان کے روزے فرض ہو گئے۔ ایام یمن اور ایام عاشور کی فرضیت تو جاتی رہی لیکن انتخاب باقی رہ گیا۔ اب ہم سجدے کو لیتے ہیں۔ گزشتہ امتوں میں سجدہ کرنا متحب تھا چنانچہ رعیت بادشاہ کو اور شاگرد استاد کو اور امتی اپنے پیغمبر کو سجدہ کیا کرتے تھے۔ جب سول کا زمانہ آیا تو وہ سجدہ موقوف ہو گیا۔ اگر انتخاب جاتا رہا۔ تو اباحت (جائز ہونا) تو باقی رہی۔ اب متحب نہیں۔ تو مباح تو ہو گا۔ مباح پر نفی اور مانعت کہاں آئی ہے؟ کوئی مجھ سے بیان تو کرے۔ بعض اسکا رے کیا حاصل ہے؟ جب میں نے اتنا بیان کیا۔ تو وہ خاموش رہ گیا۔ اور کچھ نہ بول سکا۔ انتہی۔ اور اس امر کا قائل ہونا کہ بعض اشخاص کو تو سجدہ کرنا جائز ہے۔ اور بعض کو حرام ہے۔ یہ اجماع مرکب کا توڑنا اور باطل کرتا ہے۔

سجدہ یحییٰ کہ نبی اللہ کا فرزند ہیں

وجہ چہارم۔ یہ کہ بالفرض اگر مان بھی لیا جائے کہ شامان صفویہ کو سجدہ کیا جانا تھا۔ تو یہ سجدہ تعظیمی تھا۔ نہ کہ سجدہ عبادتی۔ اسلئے کہ بادشاہان صفویہ اپنے آپ کو معبود نہ جانتے تھے۔ بلکہ اپنے آپ کو بندہ خاکسار اور ذرہ ہیمقدار کہتے تھے۔ اور شاہ عباس صفوی اپنے آپ کو ملکستان علی بن ابی طالبؑ کہا کرتا تھا۔ اور اس زمانہ کی رعایا میں سے کوئی شخص بھی اپنے سلاطین صفویہ کو معبود نہ جانتا تھا۔ پس اگر بالفرض سجدہ کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ سجدہ تعظیم کے ارادے سے تھا۔ نہ کہ عبادت کے ارادے سے۔ اس صورت میں بھی اکثر علماء کیموافی موجب تکفیر اور باعث ملامت نہ ہوگا۔ کتاب کافی میں جو فقہ حنفیہ کی ایک معتبر کتاب ہے مذکور ہے۔ ذکر الصدر الشہیدانہ لا یکفر بهذا السجود لغير الله لا نہ یرید بہ التخیة دون العبادۃ۔ (صدر شہید نے ذکر کیا ہے کہ اس سجدہ سے جو غیر خدا کیلئے کیا جائے تکفیر کا قوی نہیں دیا جاتا اس لئے کہ وہ شخص تحت وسلام کا ارادہ رکھتا ہے۔ نہ کہ عبادت کا) کتاب شرح اشباہ و نظائر میں مذکور ہے۔ قال اکثرهم هو لیس السجود علی وجہ ان اراد العبادۃ یکفر وان اراد التخیة لا یکفر ولا یوم علیہ فی ذلک اکثر علماء کا قول ہے کہ یہ سجدہ کسی طرح کا ہوتا ہے۔ اگر اس سے عبادت مقصود ہو۔ تو اس شخص کی تکفیر کی جاتی ہے۔ اور اگر اس سجدہ سے تخیت و سلام مطلوب ہو۔ تو اس کی تکفیر نہیں ہو سکتی۔ اور اس باب میں وہ کسی قسم کی ملامت کا سراوا نہیں)

وجہ پنجم۔ بالفرض اگر تسلیم کر لیا جائے۔ تو ان کا یہ فعل بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ بعض علماء اہل سنت نے بادشاہ حجاجہ اکبر بادشاہ کیلئے سجدہ کرنا جائز کر دیا تھا۔ صاحب تاریخ پداونی جو علمائے اہل سنت سے ہے تاریخ مذکور میں بیان کرتا ہے کہ قاضی نظام بخشی ملقب بہ قاضی خاں ولایت بخشاں کا باشندہ ہے جو اس پہاڑ کے قریب واقع ہے جس میں لعل کی کان ہے علوم مکتبی میں مولانا عصام الدین ابراہیم کا شاگرد ہے۔ اور ملا سعید سے بھی استفادہ کیا ہے۔ اور علوم نقیض میں بہرہ کامل رکھتا ہے طریقت میں مخدومی اعظم شیخ حسین خوارزمی کا مرید ہے۔ اور اہل معنی و باطن کی خدمت کرنے سے اعتبار ظاہری بھی حاصل کر لیا تھا۔ یہاں تک کہ بخشاں میں امرائے سلطنت سے تھاجب ہندوستان میں آیا۔ ملازمت شاہی میں مدے بڑھ کر اس کا اعزاز کیا گیا پہلے قاضی خاں کا بعد ازاں غازی خاں کا خطاب دیا گیا۔ نہایت فصیح زبان اور خوش تقریر آدمی تھا۔ اس کی تصنیفات نہایت معتبر ہیں منجملہ ان کے اثبات کلام۔ بیان ایمان اور تحقیق تصدیق میں کتابیں ہیں۔ اور شرح عقائد پر حاشیہ لکھا ہے۔ اور نقیض میں متعدد رسالے

خاندان تیموریہ میں صفحہ سجدہ یحییٰ کا راج تھا

تصنیف کئے ہیں۔ آخر کار ملک ودھ میں ۹۹۲ء میں ستر سال کی عمر میں رحمت الہی سے وصل ہوا وہ پہلا شخص ہیں جس نے فچور میں بادشاہ کے سامنے سجدہ کرنا اختراع کیا۔ مگر عالم کابلی حسرت سے کہا کرتا تھا کہ افسوس! میں اس امر کا موجد اور مخترع نہ ہوا، انتہی کلامہ۔

اور یہ رسم خاندان علیہ عالیہ تیموریہ میں بادشاہ حجاز شاہجہاں انار اللہ برہانہ کے اوزنگ سلطنت و جہانپانی کے جلوس فرمانے کے وقت تک برابر جاری تھی۔ ابوطالب کلیم شاہجہاں نامہ میں قمر ازہر

دریں خاندان شرف رسم بود شہنشاہ روشن دل حق پرست لبش و فرش شاد بایں علم باز شہنشاہ با حق نجست اشتراک رساندند ارباب دولت بعرض اگر شاہ از سجدہ دار و ارباب زمین بوس را سرور حق شناس زمین بوس نامشتبہ با سجدہ کہ لب ارساوند بر پشت دست زمین بوس را نیز از اہل حال ز گوشہ نشینان آئینہ صاف	ہنگام تعظیم شاہاں سجدہ سہاندم کہ بر تخت شاہی نشست کہ از سجدہ مہر و مکنز اختراز کہ سجدہ بود خاص بزدان پاک کہ تعظیم ایں دودمان است فرض زمین بوس آرند مردم بجا پذیرفت آہنم بصدائتماس نگرد و بدنبیساں مقرر نمود لساز و رخ از خاک جائے نشست ز سادات و ارباب فضل و کمال نمود از رہ قدر وانی معاف
--	--

خلاصہ مطلب ان اشعار کا یہ ہے کہ اس خاندان تیموریہ میں یہ رسم تھی کہ تعظیم بادشاہ کے وقت سجدہ کیا کرتے تھے لیکن جب شاہجہاں تخت نشین ہوا۔ تو تخت پر بیٹھے ہی حکم دیا۔ کہ لوگ آئینہ سجدہ نہ کیا کریں۔ کیونکہ سجدہ محض خدا ہی کیلئے مخصوص ہے۔ دوسرا کوئی اس میں شریک نہیں۔ ارکان سلطنت نے عرض کی کہ اس خاندان کی تعظیم سب پر فرض ہے۔ اگر بادشاہ سجدہ کو منظور نہیں کرتا۔ تو لوگ آئینہ سجدہ کی جگہ زمین بوسی کیا کریں۔ بادشاہ نے نہایت اصرار و انکار کے بعد زمین بوسی کو منظور کر لیا۔ مگر اس میں بھی یہ شرط کی کہ زمین بوسی اس طرح کیا کریں کہ لب کو اپنے ہاتھ کی پٹھ پر لگا پکڑیں اور چہرہ کو زمین پر نہ لگنے دیں۔ تاکہ سجدہ سے مشتبہ نہ ہو جائے۔ اور زمین بوسی بھی ازراہ قدر وانی اہل حال سادات صاحبان فضل و کمال اور گوشہ نشینوں کو معاف کر دی۔

شاہجہاں نے سجدہ کی رسم نہایت زمین بوسی کو جاری کیا

الفرق علماء اثنا عشریہ کا شانان صفویہ کیلئے سجدہ کو جائز کرنا سیر وتالیخ کی کسی کتاب میں موجود نہیں ہے۔ برخلاف اس کے علماء اہل سنت کا سجدہ کو جائز کرنا تالیخ کی کتب معتبرہ میں مرقوم و مندرج ہے۔ اور سب کے عجیب تر بات یہ ہے کہ بشر بن عیث مرسی جو فقہ میں قاضی ابو یوسف صاحب ابو حنیفہ کا شاگرد ہے۔ اس امر کا قائل ہے کہ شمس و قمر کو سجدہ کرنا کفر نہیں ہے۔ چنانچہ یا قوت حموی کتاب معجم البلدان میں رقمطراز ہے بشر بن عیث المرسی صاحب الکلام مولیٰ زید بن الخطاب اخذ الفقہ عن ابی یوسف صاحب ابی حنیفہ ثم اشتغل بالکلام و جرد القول بخلق القرآن و حکى عنه اقوال شنیعة کقولہ ان السجود للشمس والقمر ليس بکفر بشر بن عیث مرسی صاحب الکلام غلام زید بن الخطاب نے فقہ ابو یوسف صاحب ابو حنیفہ سے حاصل کیا۔ پھر علم کلام میں مشغول ہوا۔ اور خلق قرآن کے قول میں متفر و ہوا۔ اور اس کو بہت سے اقوال شنیعہ منقول ہیں مثلاً وہ قائل ہے کہ سورج اور چاند کو سجدہ کرنا کفر نہیں ہے (پس تشیع اور امامت کے زیادہ تر سزاوار اور حقدار اس قسم کے علماء اہل سنت ہیں۔ نہ کہ علماء اثنا عشریہ جو اس قسم کے جملہ قباح سے مبرا اور منزہ ہیں) جیسا کہ اہل عقل و انصاف پر مخفی اور پوشیدہ نہیں ہے۔ تعجب ہو کہ مصنف تحفہ شیعوں کی اوطین پیدہ و دانستہ اہل سنت کے مشائخ سلف پر تشنیعات رکھ کر کرتا ہے۔

وجہ ششم۔ یہ کہ سلاطین صفویہ کیلئے سجدہ کو جائز کر نہیں علماء امامیہ میں سے کسی عالم نے بھی حضرت ابو البشر علی نبیا و علیہ السلام کو ملائکہ کے سجدہ کرنے اور حضرت یوسف علیہ السلام کو ان کے بھائیوں کے سجدہ بجالانے کو دلیل میں پیش نہیں کیا۔ اگر کوئی مجاہد احیاناً اس طریق پر جیسا کہ سلطان المشائخ کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے فاضل مشکاک کے برخلاف ان سے استدلال کرے۔ تو چنچراں بے نیامی ہے۔ بخاری نے برہنہ عقل کرنیکے جواز پر حضرت موسیٰ اور ایوب علی نبیا و علیہما السلام کے برہنہ عقل کرنیے استدلال کیا ہے۔ حالانکہ کشف عورت کرنا ہمارے شریعت میں حرام ہے۔ اور شریعہ سابقہ میں جائز تھا باب من اغتسل عریانا واحدة والتسترا فضل میں روایت کی ہے۔

عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کانت بنو اسرائیل یغتسلون عراة بنظر بعضهم الى بعض وكان موسیٰ علیہ السلام یغتسل وحده فقالوا واللہ ما یمنع موسیٰ ان یغتسل معنا الا انه اذ رغب مرة یغتسل فوجد ثوبہ علی حجر ففر الحجر بثوبہ فخرج موسیٰ فی اثرہ یقول ربی یا حجر ثوبی یا حجر حتی نظرت بنو اسرائیل الی موسیٰ فقالوا واللہ ما یمنع موسیٰ من باس و لخذ

من فرقہ کو سجدہ کرنا کفر نہیں

صفحہ ۵۰

بنی اسرائیل کے نکاحا نہانے کا ذکر

بنوہ فطفق بالحجر ضرباً قال ابوہریرۃ واللہ انہ لندب بالحجر سنۃ او سبعة ضرباً بالحجر (ابوہریرہ) نے جناب سوئی لے روایت کی ہے کہ بنی اسرائیل ننگے ہنایا کرتے تھے۔ اور ایک دوسرے کو دیکھتے تھے اور حضرت موسیٰ تنہا غسل فرمایا کرتے تھے۔ لوگوں نے کہا کہ موسیٰ کے الگ غسل کرتی یہی وجہ ہے کہ وہ اذہین۔ ایک دفعہ آپ غسل کر نیچے لے تشریف لیگے۔ اور اپنا کپڑا ایک پتھر پر رکھ دیا۔ وہ پتھر آپ کے کپڑے سمیت بھاگا۔ حضرت موسیٰ پانی سے نکل کر اسکے پیچھے یہ کہتے ہوئے دوڑے اے پتھر میرا کپڑا۔ اے پتھر میرا کپڑا۔ یہاں تک کہ بنی اسرائیل نے آپ کو دیکھ کر کہا۔ خدا کی قسم موسیٰ میں کوئی نقص نہیں ہے۔ اور حضرت موسیٰ نے اپنا کپڑا لیا اور پتھر کو مارنا شروع کیا۔ ابوہریرہ بیان کرتے ہیں۔ خدا کی قسم موسیٰ نے چھ یا سات دفعہ اس پتھر کو مارتے ہوئے پکارا۔

تیز۔ روایت کی ہے۔ عن النبی علیہ الصلوۃ والسلام بنیایوب علیہ الصلوۃ والسلام یغتسل عریاناً فخر علیہ جراد من ذهب فجعل یجتشی فی ثوبہ فناداہ ربہ عز وجل الما غنیث عما تری قال بل وعزتک ولكن لا غناء عن برکتک (آنحضرت سے روایت ہے کہ حضرت یوب علیہ السلام ننگے ہنارہے تھے کہ سوئی ٹڈی آپ پر گرمی آپس کو پکڑ کر اپنے کپڑے میں ڈالنے لگے پس پروردگار بزرگ بزرگ نے حضرت کو آواز دی۔ کیا میں نے تجھ کو اس چیز سے جس کو تو دیکھتا ہے غنی نہیں کیا۔ عرض کی قسم ہی تیری عزت کی۔ ہاں غنی کیا ہے لیکن تیری برکت سے متغنی نہیں ہوں) صاحب فتح الباری نے حدیث جھن عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ احق ان یتغنی منہ من الناس (بہرنے اپنے باپ دادا کی زبانی آنحضرت صلعم سے روایت کی ہے کہ لوگوں کی نسبت اللہ تعالیٰ زیادہ تراحق واولے ہے کہ اس سے حیا کی جائے) کی شرح میں فرمایا ہے قال المحافظ ابن حجر حدیث بہر ان النعمی فی الخلوة غیر جائزہ لکن استدلال المصنف علی الجواز فی الغسل بقصۃ موسیٰ علیہ والیوب علیہما السلام (حافظ ابن حجر نے بیان کیا ہے کہ حدیث بہر کا مقصد یہ ہے کہ خلوت میں ننگا ہونا ناجائز ہے لیکن مصنف (بخاری) نے ننگا ہونا نیچے جواز پر حضرت موسیٰ والیوب کے قصہ سے استدلال کیا ہے) اور حدیث قصہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شرح میں ذکر فرمایا ہے۔ وفي الحدیث دلیل علی اباحۃ التعری فی الخلوة للغسل وغیرہ حیث یأمن العین الناس وفيہ دلیل علی جواز النظر الی العورة عند الضرورة الداعیۃ علیہ من المداواة ابراہ من العیوب واشباہھا کالبرص وغیرہ ما یحتاج الیہ الناس

عہ اور اس شخص کو کہتے ہیں جس کے ایک خیمے میں فق کا عارضہ ہو ۱۲ از مجمع البحرین۔

بخاری کے نزدیک ننگا ہونا جائز ہے

فیہا ما لا بد فیہا من روبة البصر بها الى ان قال وكشف العورة حرام فی شرعنا واما فی  
شرعهم فلا دلیل علیہ اھم کاوا یغتسلون عراة وموسیٰ علیہ السلام یراھم ولا ینکر  
علیہم ولو کان حراما لانکرة علیہم وموسیٰ علیہ السلام انما کان یفعل ذلک من باب  
الحیاء لانه کان یجب علیہ ذلک (اور یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ضرورت ضروریہ  
مثلاً علاج کرنے یا عیوب غیرہ مثل برص وغیرہ بریت حاصل کرنیکے وقت جس میں لوگ جھگڑا کرتے  
ہوں اور آنکھ سے دیکھنا ضروری ہو۔ شرمگاہ کی طرف نظر کرنا جائز ہے۔ یہاں تک کہ بیان کیا ہو  
اور کشف عورت یعنی شرمگاہ کا کھولنا ہماری شریعت میں حرام ہے۔ لیکن ان کی شریعت میں  
حرام نہ تھا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ ننگے غسل کیا کرتے تھے۔ اور حضرت موسیٰ ان کو  
دیکھتے تھے۔ اور منع نہ کرتے تھے۔ اگر حرام ہوتا تو ضرور منع فرماتے۔ اور حضرت موسیٰ جو خود علیحدہ  
ہو کر غسل فرمایا کرتے تھے۔ وہ حیا کی وجہ سے تھا۔ نہ کہ ایسا کرنا ان پر واجب تھا)

اور حدیث حضرت ایوب علیہ السلام کی شرح کے ضمن میں فرمایا ہے۔ وما یستنبط عنہ  
ما قالہ ابن بطال جواز الاغتسال عیاناً لان الله تعالى عاتب علی ایوب علی نبینا وعلیہ  
الصلاة والسلام علی جمع الجراد ولم یعاتبہ علی الاغتسال عیاناً انتھی (اور اس قول  
سے جو کچھ مستنبط ہوتا ہے وہ ننگا غسل کرنیکا جواز ہے جیسا کہ ابن بطال نے کہا ہے۔ اس لئے کہ  
اللہ تعالیٰ نے مذہبوں کے جمع کرنے پر ایوب علیہ السلام پر عتاب فرمایا ہے۔ اور ننگا غسل  
کرنے پر عتاب نہیں فرمایا) حالانکہ حنیفہ کی ایک جماعت اس امر کی قائل ہے کہ پہلی شریعتیں ہم پر  
لازم ہیں اور وہ منسوخ نہیں ہوئیں۔ اور آپ اس وعوے پر قولہ تعالیٰ وکیف یحکونک وعندھم  
التورۃ فیہا حکم اللہ (وہ کیونکر تجھ کو اسے رسول حکم بناتے ہیں۔ حالانکہ توریت ان کے پاس ہے۔  
جس میں اللہ تعالیٰ کا حکم موجود ہے) سے احتجاج کرتے ہیں۔ امام رازی تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں احتج  
جماعة من الحنفية بهذا الآية على ان حكم التوراة وشرائع من قبلنا لازم علينا لم ينسخ وهو ضعيف  
ولو كان كذلك حكم التوراة لحكم القرآن في وجوب طلب الحكم منه لكن الشرع مخي عن النظر فيه  
بل المراد الحكم الخاص وهو الرجم لا نعم طلبوا الرخصة بالتكليف انتھی (حنفیہ کی ایک جماعت نے  
اس آیت سے اس پر احتجاج کیا ہے کہ توریت اور ہم سے پہلی شریعتوں کا حکم ہم پر لازم ہے۔ اور وہ  
منسوخ نہیں ہوا۔ حالانکہ ان کا یہ قول ضعیف ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو توریت بھی حکم قرآن کی طرح توریت  
سے بھی طلب حکم واجب ہوتا لیکن شریعت نے اس میں نظر کرکے ممانعت فرمائی ہے۔ بلکہ اس سے

حق حنفیہ کے نزدیک پہلی شریعت پر عمل لازم ہے

حکم خاص مرا ہے۔ اور وہ رجم ہے۔ اسلئے کہ انھوں نے تجلیم کی رخصت طلب کی تھی۔

وجہ ہفتم۔ یہ ہے کہ فاضل مصنف نے جو الزام علمائے امامیہ پر اقرار کیا ہے جبکہ ویسا ہی علمائے اہل سنت کی بھی وقوع میں آیا ہے۔ تو پھر اس صورت میں اس مسئلہ کو حضانہ امامیہ سے شمار کرنا اور اسکو اس باب میں ذکر کرنا جو امامیہ کے شرائع مختصہ کیلئے مقرر کیا گیا ہے محض لغو اور بالکل بیجا ہے۔

اب مسائل فقہیہ کو شروع کرنے میں متحملہ انکے ایک حکم یہ ہے

## قول مصنف تحفہ

کہ جس پانی سے استنجا کیا گیا ہے۔ اور ابھی مقام استنجا پاک نہ ہوا ہو۔ اور اجزائے نجاست پانی میں شامل اور منتشر ہوں۔ یہاں تک کہ انکے ملنے سے پانی کا وزن زیادہ ہو گیا ہو۔ وہ پانی پاک ہو حالانکہ یہ حکم قواعد شریعت کے صریحاً مخالف ہو قولہ تعالیٰ وحیوم علیکم الخبائث (اور وہ تم پر خبائث کو حرام کرتا ہے) اور آئمہ کی روایات کے بھی برخلاف ہے۔

کما رواہ صاحب قرب الاسناد عن علی بن جعفر عن اخیه موسیٰ بن جعفر و کما رواہ ابو جعفر الطوسی عن عبد اللہ بن سنان و ابی بصیر کلینما عن ابی عبد اللہ علیہ السلام و قد روی فی کتاب المسائل ایضاً عن علی بن جعفر انہ قال سالت اخي موسى

ابن جعفر عن جرّة فیہا الف رطل من ماء وقع فیہ ارقیة بول هل یصح شربہ او الوضوء منہ قال لا الخبث لا یجوز استعمالہ (جیسا کہ صاحب قرب الاسناد نے علی بن جعفر سے اپنے

بھائی موسیٰ بن جعفر سے روایت کی ہے۔ اور جیسا کہ ابو جعفر طوسی نے عبد اللہ بن سنان اور ابو بصیر سے اور ان دونوں نے ابو عبد اللہ علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ اور کتاب المسائل میں بھی علی بن

جعفر سے مروی ہے۔ کہ وہ کہتا ہے کہ میں نے موسیٰ بن جعفر سے سوال کیا کہ ایک گھڑا ہے جس میں ہزار رطل پانی ہے۔ اس میں ایک اوقیہ پیشاب پڑ جائے۔ آیا اس کا پینا یا اس سے وضو کرنا صحیح ہے

فرمایا نہیں۔ نجس کا استعمال جائز نہیں ہے (طرفہ بات یہ ہو کہ مذہب اثنا عشریہ یہی ہے کہ جب پانی کو کئی مقدار سے کمتر ہو۔ تو وہ نجاست کے پڑنے سے متنجس ہو جاتا ہے لیکن معلوم نہیں ہے کہ استنجا

کے پانی میں زیارت مقصد کے سبب جو نجاسات کی کان ہے۔ کیا خوبی پیدا ہو جاتی ہے۔ کہ پانی اس پر واقع ہونے سے ذرا بھی متنجس نہیں ہوتا۔ اور اس مسئلہ سے اور اور مسائل سے جو عنقریب ذکر ہوئے صریحاً واضح ہوتا ہے کہ انکے نزدیک آدمی کا گوہ وہی حکم رکھتا ہے جو ہندوؤں کے نزدیک

گائے کا گوہ پھر بھی خدا کا شکر ہے کہ الاسلام بعلوہ و اریعہ (اسلام غالب ہوتا ہے مغلوب نہیں ہوتا) آدمی اور گائے میں بڑا فرق ہے۔ اگر کوئی اثنا عشری اس مسئلہ کا انکار کرے۔ یہ کتاب

مشتہی ابن مطہر علی موجود ہے۔ اس میں آب استنجا کی طہارت اور دوبارہ اسکے استعمال کا جواز اجماعیات فرقہ سے لکھا ہے۔ انتہی۔

## جواب باصواب

امامیہ کے نزدیک استنجا کرنا واجب ہے لیکن پیشاب کے استنجا میں پیشاب کے مخرج کو پانی سے دھونا واجب ہے۔ پانی کے بغیر کافی نہیں۔ اسی طرح غائط متعدی (جو اطراف مقعد میں پھیل جائے) میں بھی مخرج غائط کا پانی سے دھونا واجب ہے۔ اور غیر متعدی کی صورت میں جبکہ غائط مخرج غائط یعنی سوراخ مقعد کے اطراف میں نہ پھیلا ہو تو اختیار ہے کہ خواہ اسکو پانی سے طہر کرے۔ یا پتھر اور ڈھیلے وغیرہ چیزوں سے جو نجاست کو دور کر دیں۔ اور اس کے اجزاء مخرج میں باقی نہ رہیں۔ اور وہ طہر ہو جائے اور متعدی اور غیر متعدی دونوں حالتوں میں طہارت کے دونوں طریقوں کا جمع کرنا مکمل ہے۔ اس طرح سے کہ اول اپنے آپ کو پتھر وغیرہ سے پاک کرے۔ بعد ازاں پانی سے دھوئے لیکن چونکہ اکثر وقتاً خصوصاً جلدی کے موقع پر استنجا کر نیکی وقت آب استنجا کے قطرے استنجا کر نیوالے کے بدن پر نہ پونچھیں۔ اور ان سے بچنا دشوار ہے اسلئے بموجب آیہ یرید اللہ بکم الیسر (یرید بکم العسر وما جعل علیکم فی الدین من حرج) خدا تعالیٰ تم پر آسانی کا ارادہ رکھتا ہے۔ اور تم پر تنگی کر نیکیا ارادہ نہیں رکھتا۔ اور اس نے دین کے باب میں تم پر کسی قسم کی تنگی نہیں کی) اور حسب قاعدہ اصول فقہ المشقة موجبة الیسر (مشقت آسانی کو واجب کرتی ہے) اس باب میں خصت اور تخفیف رقع ہوئی ہے۔ تاکہ حرج اور تنگی لازم نہ آئے۔ اور وسواسی لوگ اس میں پھول پنیاں لگا کر اور شاخیں زیادہ کر کے وسواس شیطانی کے سبب ترک نماز پر اقدام نہ کریں۔ نیز زبانیہ گذشتہ میں عرب کی اکثر خوراک خشک اور سوکھی غذا میں مثلاً غورہ خرما اور ذرہ (جوار) وغیرہ تھی۔ جو بہت طبع کا باعث اور خشک پاخانہ آئیز کا سبب تھی۔ جیسا کہ علمائے فریقین نے اسکی تصریح فرمائی ہے۔ کافی جو فقہ حنفیہ کی معتبر کتاب ہے۔ اس میں مرقوم ہے لا یفهم کاوا یبعث بعد الا ان یتلطون ثلثاً۔ یعنی چونکہ وہ عرب پاخانہ خشک بیگنیوں کی صورت میں نکالتے تھے کہ مقعد کے اطراف بہت ہی کم لموٹا اور آلودہ ہوتے تھے۔ اور اس زمانہ میں پاخانہ رقیق ہوتا ہے۔ فاضل مجلسی نے بھی لوامع صاحبقرانی میں ایسا ہی فرمایا ہے۔ یہی وجہ ہے۔ جو بعض روایات میں وارد ہوا ہے کہ اگر کپڑے کو استنجا کا پانی لگ جائے۔ تو کچھ ڈر نہیں۔ چونکہ یہ کلام محمل اور مختصر ہے۔ اسلئے علمائے امامیہ نے اس باب میں باہم اختلاف کیا ہے کہ آب استنجا معفو (قابل معافی) یا

شرائط طہارت آب استنجائی

ہو یا پاک بعض علماء مثل سید مرتضیٰ علم الہدیٰ مصباح میں محقق شیخ علی شریع قواعد میں اور شیخ  
نجم الدین ابوالقاسم صاحب شرائع الاسلام اپنی بعض کتابوں میں قائل ہوئے ہیں کہ آب استنجائی معفو  
ہے۔ شرح جعفریہ میں مذکور ہے قال المحقق نجم الدین لیس فی الاستنجاء تصحیح بالطہارۃ بل رہا  
وقع فی العفو خاصۃ (محقق نجم الدین نے فرمایا ہے کہ استنجاء کے باب میں طہارت یعنی پاک پانی  
تو نصریح نہیں ہے۔ بلکہ بعض وقت خاص کر معفو واقع ہوا ہے) اور دیگر علماء طہارت کے قائل  
ہوئے ہیں جو علماء طہارت کے قائل ہیں وہ بھی اسکو مطلقاً طہر نہیں جانتے بلکہ اسکی طہارت کو  
مشروطہ شرائط جانتے ہیں۔ منجملہ ان کے ایک شرط یہ ہے کہ نجاست سے متغیر نہ ہو گیا ہو۔ کیونکہ اس  
امر پر سب علماء کا اجماع ہے کہ جو پانی متغیر نجاست ہو جائے وہ نجس ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ  
کسی نجس شے پر وار نہ ہو۔ کیونکہ نجس سے ملاقی ہونیوالی چیز بھی نجس ہے محقق علی نے ان مشروط  
کو ذکر کیا ہے۔ شرائع میں فرمایا ہے والماء المستعمل فی غسل الذخبات نجس سواء تغیر یا لیس  
اولہ تغیر بعد الماء الاستنجاء فانہ طاهر ما لم یتغیر یا لیس لیس اولہ قبیہ نجاست من خارج  
(جو پانی اذیات (گندگیوں) کے دھو نہیں استعمال کیا جائے۔ وہ نجس ہے۔ خواہ متغیر نجاست ہو۔  
یا نہ ہو۔ سوئے آب استنجاء کے کہ وہ پاک ہے۔ جن تک کہ متغیر نجاست نہ ہو۔ یا باہرے کوئی نجاست  
اس سے نہ ملے۔ صاحب مدارک نے بھی اپنی دو شرطوں پر طہر جاتا ہے۔ علامہ علی نے اپنی بعض  
کتب مثلاً ارشاد الاذیان میں ان شرطوں کو ذکر فرمایا ہے۔ اور کچھ اور شرطیں بھی زیادہ کی ہیں  
ان میں سے ایک یہ ہے کہ استنجاء غیر متغیری پاخانہ کا ہو۔ اسلئے کہ متغیری دوسری جگہ کی نجاست  
ہے۔ نیز متغیری کی صورت میں آب استنجاء کا متغیر نجاست ہونا لازم آتا ہے۔ دوسری شرط یہ ہے  
کہ محل پر از سے نجاست کے اجزاء متمیزہ پانی کیساتھ متفصل نہ ہوں۔ شرح جعفریہ میں فرمایا ہے۔  
اعلم ان لطہارتہ شرطاً آخر وہو ان لا ینفصل من المحل مع الماء اجزاء من النجاستہ مقبضۃ  
معلوم ہے کہ آب استنجاء کی طہارت کیلئے ایک اور شرط یہ ہے کہ محل طہارت سے پانی کیساتھ  
نجاست کے اجزاء متمیزہ متفصل اور جدا نہ ہوں۔ جو قیود کہ صاحب شرائع نے ذکر کی ہیں۔ ان  
سے یہی قیود مراد ہیں۔ چنانچہ صاحبان غرر و تامل پر پوشیدہ نہیں ہے۔ المختصر آب استنجاء کی طہارت  
کی شرائط شاذہ و نادر ہی متحقق ہوتی ہیں۔ پس آب استنجاء کے معفو ہونیکا قول ہی احوط اور ثابت  
ہے۔ اور جب طہارت کی شرطیں متحقق ہو جائیں۔ تو آب استنجاء کا طہر ہونا کچھ مستبعد نہیں ہو  
اسلئے کہ وہ آب خالص ہے۔ اجزائے نجاست اس کیساتھ شامل نہیں ہیں۔ چنانچہ سب سے وہ

متغیر نجاست ہو جائے۔ اور پانی کے زیادہ ہونیکا احتمال ان رطوبات کیساتھ ملنے سے ہوتا ہے جو غالباً غائط کے ہمراہ خارج ہوتی ہیں۔ اور مقام استنجا کے اطراف اس سے ملوث ہوتی ہیں۔ نہ کہ اجزائے فضلہ کے ملنے سے۔ اس مقام میں مسئلہ کی تقریر یہ ہے۔ اور فاضل موصوف کا قول جو اسکے بول کی مانند ہے۔ چند وجوہات سے مدفع اور مردود ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ مصنف نے محققین کی عبارات فقہیہ میں غور و تامل سے کام نہیں لیا۔ اس لئے ایسا رقم فرمایا ہے۔ ورنہ اگر غور و فکر سے کام لیتے۔ تو اس قول کے قائل نہ ہوتے۔ اور شرائط کے متحقق ہونے کی صورت میں آب استنجا کی طہارت یا اسکے معفو ہونیکا حکم قواعد شریعت کے مخالف نہیں ہے۔ اور نہ قولہ تعالیٰ و یجزم علیکم الحیثیۃ کے منافی ہے اور نہ اس حدیث کے برخلاف جس کو جناب علی بن جعفر نے حضرت امام موسیٰ کاظم علیہ السلام سے روایت کیا ہے۔ اور مصنف نے اسکو اشتہاد میں پیش کیا ہے اسلئے کہ ایسے آب استنجا میں جس میں شرائط طہارت متحقق ہوں۔ بالکل اجزائے نجاست موجود نہیں ہوتے۔ کہ وہ متغیر نجاست ہو کر نجس ہو جائے پس حیثیۃ اور نجس کا استعمال ہرگز لازم نہیں آتا اور واقعاً مذہب شیعہ یہی ہے کہ جب پانی مقدار کر کے کم ہو وہ نجاست کے پڑ جانے سے نجس ہو جاتا ہے۔ لیکن پانی کا معدن نجاست کی زیارت کرنا اور اس کا اس پر سے گذرنا اکثری الوقوع ہے۔ اور اکثر وقوع میں آتا ہے اور استنجا کرنے وقت اکثر اوقات خصوصاً جلدی اور دیگر مواقع مثل سفر وغیرہ کی حالت میں آب استنجا کے قطرات استنجا کر نیوالے کے بدن اور کپڑے میں لگتے ہیں۔ اور اس سے بچنا بہت مشکل اور وقت طلب ہے۔ اسلئے عموم بلوے یعنی عام تکلیف کی وجہ سے حکم کیا گیا۔ کہ آب استنجا جبکہ اس میں شرائط طہارت متحقق ہوں۔ طاهر ہے۔ اور جبکہ شرائط معدوم ہوں۔ تو معفو ہے۔ تاکہ وساوس شیطانی سے محفوظ رہیں۔ اور حج و تہجد لازم نہ لگے۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے۔ کہ وہ طاهر ہے۔ یا معفو ہے۔ اور بالفرض اگر مصنف کے قول کو تسلیم کر لیا جائے۔ کہ وہ نجس ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ مطلقاً طاهر نہیں بلکہ انکی طہارت مشروط بہ شرائط ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ الغرض اس مسئلہ اور دوسرے مسائل سے جو عنقریب آتے ہیں یہ لازم نہیں آتا کہ ماسیہ کے نزدیک آدمی کا پاخانہ ایسا ہے۔ جیسے ہندوؤں کے نزدیک گائے کا گوبر۔ زیادہ سے زیادہ نتیجہ ہو سکتا ہے۔ کہ طہارت آب استنجا کے قول کی موافق جبکہ شرائط طہارت اس میں پائے جائیں۔ اس پانی کی طہارت لازم ہوگی۔ جس میں اجزائے نجاست مطلقاً موجود نہ ہوں اور اس میں کسی قسم کا مضائقہ نہیں ہے۔ اور ان دونوں لزوم میں فرق ظاہر اور بین ہے۔

وجہ دوم یہ کہ امام مالک کے نزدیک جو پانی کہ متغیر نہ ہو۔ وہ آب کثیر کی قسم سے ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی شرح مشکوٰۃ میں ناقل ہیں کہ امام کے نزدیک جس پانی کا رنگ۔ بو اور مزہ متغیر نہ ہو۔ وہ کثیر ہو اور جو متغیر ہو جائے۔ وہ قلیل ہے پس اس نے تغیر اور عدم تغیر کی کو قلت و کثرت کا معیار قرار دیا ہے۔ پس اس بنا پر اس آب استنجہ کو جو متغیر نہ ہوا ہو۔ طاهر جاننا کسی قسم کی شاعت و ربرائی کا سہرا و نہیں ہے۔

وجہ سوم یہ کہ بالقرن یہ اس آب قلیل کی افراد میں سے ہے۔ جو بعض فقہاء کے مذہب کہموافق وقوع نجاست کے متنجس نہ ہوا ہو۔ اور یہ حکم امامیہ ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ مالک و احمد ایک وایت کہموافق۔ اور زہری۔ حماد اور اہل سنت کے بہت سے محدثین بخاری وغیرہ بھی اس کے قائل ہیں شیخ عبدالحق شعراوی کتاب حمتہ للامۃ فی اختلاف الامۃ میں فرماتے ہیں اذا كان الماء الراكدون قلتين يتنجس بمجرد ملات النجاسة وان لم يتغير عند الشافعي واحمد في احدی روایة وقال مالک واحمد فی روایة انه طاهر ما لم يتغير (جبکہ آب ساکن قلتین سے کم ہو تو وہ نجاست سے ملتے ہی متنجس ہو جاتا ہے۔ اگرچہ متغیر نہ ہو۔ ایک وایت کہموافق شافعی اور احمد نبیل کے نزدیک اور ایک وایت کے موافق مالک و احمد کا قول یہ ہے کہ وہ طاهر ہے جب تک کہ متغیر نہ ہو) اور امام رازی نے آیہ کریمہ فلم یجدوا ماء فتیموا صعيدا طيبا (پس اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کر لو) کی تفسیر کے ضمن میں فرمایا ہے قال مالک الماء اذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير ينلک النجاسة بقى طاهرا طهورا سواء كان قليلا او كثيرا وهو قول اکثر الصحابة والتابعين وقال الشافعي ان كان اقل من القلتين يتنجس وقال ابو حنيفة ان كان اقل من عشرة في عشرة ينجس حجة مالک ان الله جعل في هذه الآية عدم الماء شرط الجواز التيمم واجد هذا الماء الذي وقع فيه النزاع واجد للماء فوجب ان لا يكون له التيمم قصه ما فی البابان يقال هذا المعنى حاصل عند صیورۃ الماء القلیل متغیرا لنا نقول هو حجتنا فی غیر محل التخصیص وايضا قوله تعالى فاعسلوا امر مطلق الغسل ترك العمل به فی سائر المراتع وفي الماء القلیل یعنی بالنجاسة فيبقى حجتنا فی الباقي قال مالک ثم تاب التمسك بهذه الآية لقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه وريحه وهذا لا يعارض بقوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لان القرآن اولی من خبر الواحد والمنطوق اولی من المفهوم (مالک کا قول یہ ہے کہ جس پانی میں نجاست پڑ جائے۔ اور وہ اس نجاست سے متغیر نہ ہو۔ وہ طاهر اور طور رہتا ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر اور یہ اکثر صحابہ و تابعین کا قول ہے۔ اور شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر پانی قلتین سے

کم ہو۔ تو نجس ہو جاتا ہے۔ اور ابو حنیفہ کا قول ہے۔ کہ اگر وہ دوسرے کم ہو۔ تو نجس ہو جاتا ہے۔ مالک کی دلیل یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں عدم آب کو جوازِ تیمم کی شرط ٹھہرایا ہے۔ اور جو شخص ایسے پانی کو پائے جس میں نزاع ہے۔ اسکو پانی مل گیا۔ پس واجب ہوا کہ اسکے لئے تیمم جائز نہیں۔ زیادہ سے زیادہ اس مقام میں یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ یہ بات اسوقت حاصل ہوتی ہے جبکہ آب قلیل متبخر ہو جائے۔ اسلئے کہ ہم کہتے ہیں۔ کہ وہ ان مقامات میں حجت ہے۔ جہاں تخصیص نہ ہو۔ نیز قولہ تعالیٰ فاغسلوا رءسکم وھو مطلق غسل یعنی دھونیکا حکم دیتا ہے۔ اور پانی کے سوا اور بہنے والی چیزوں اور آب قلیل میں جس میں نجاست پڑ گئی ہو۔ اسپر عمل متروک ہے۔ پس باقی میں دلیل بحال خود باقی ہے۔ مالک کہتا ہے۔ پھر اس آیت سے تنسک کر تکی تا ید رسول اللہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے۔ کہ آپ نے فرمایا ہے۔ کہ پانی طاہر و مطہر پیدا کیا گیا ہے۔ سوا اس چیز کے جو اسکے ذائقہ اور بو کو بدل دے اور یہ آنحضرت کے اس قول کے منافی نہیں ہے۔ کہ جب پانی قلتین کی مقدار کو پہنچ جائے۔ تو نجس نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ قرآن پر عمل کرنا بمقابلہ خبر واحد کے زیادہ مناسب ہے۔ اور منطوق یعنی طواہر الفاظ پر عمل کرنا مفہوم یعنی معافی مراد می پر عمل کر نیے بہتر ہے۔ شرح منظومہ میں فرمایا ہے۔ لا ینجس الماء القلیل مالہ سین نوع اثر او وقعت النجاستہ فی الماء القلیل فانھا لا ینجس عند مالک مالہ یتغیر طعمہ اولونہ ادر یجہ لقولہ علیہ السلام الماء طھور لا ینجس شیئ الا ما غبر طعمہ اولونہ ادر یجہ آب قلیل نجس نہیں ہوتا۔ جنسک کہ اس میں کسی قسم کا اثر ظاہر نہ ہو۔ یا آب قلیل میں نجاست پڑ جائے تو بھی وہ نجس نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ نجاست مالک کے نزدیک اس کو نجس نہیں کرتی جنسک کہ اسکے مزے یا رنگ یا بو کو متغیر نہ کر دے۔ اسلئے کہ آنحضرت نے فرمایا ہے۔ کہ پانی طاہر ہے۔ اس کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ سوا اس چیز کے جو اسکے مزے یا رنگ یا بو کو متغیر کر دے۔ غرض اسی جو ائمہ شافعیہ سے ہے۔ اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ احیاء العلوم میں اسکی تصریح کی ہے۔ محقق شریف شرح مشکوٰۃ میں بیان کرتے ہیں۔ قال ابو حامد فی الاحیاء وروی ان مذہب الشافعی ومالک فی الماء القلیل انہ لا یأس الا بالتغیر اذا الحاجتہ ماسنہ الیہ وتار الوساوس من اشتراط القلتین ولا جلد شق علی الناس ذلک ولعمری ان کان الحال علی ما قالہ ولو کان ما ذکر شرطاً لکان اعسار البقاع فی الطھارۃ مکنت والمدینۃ اذ لا ینکثر فیہا الماء الجاریۃ والراکدۃ الکثیرۃ من اول عصر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی آخر عصر الصحابۃ ولم ینقل واقعۃ وکیفۃ حفظ الماء من النجاسات وکانت اوانی میاھم ینعاطھا الصبیان والاماء وتوضی عمر بقاء فی

شرح محقق شریف امام غزالی

جدة النصانية كالصريح في انه لم يعول الا على تغير الماء وكان استغناء قه في تطهير القلوب و  
لشاهد لهم في امر الظاهر - انتهى - (ابو حامد غزالی نے احیاء العلوم میں ذکر کیا ہے اور روایت ہے  
کہ آب قلیل کے بارے میں شافعی اور مالک کا مذہب یہ ہے کہ اس کے استعمال میں کچھ ڈرنیں  
ہے۔ جنہاں کہ وہ متغیر نہ ہو جائے۔ کیونکہ اسکی احتیاج ہے۔ اور وسواس قلتین کی شرط لگانے  
پیدا ہوا ہے۔ اور اسی وجہ سے اس شرط نے لوگوں پر وقت ڈال دی ہے۔ اور مجھے اپنی جان کی  
قسم ہے۔ دراصل حال ایسا ہی ہے جیسا کہ اسے بیان کیا۔ اور اگر یہ شرط قلتین ہوتی تو مکہ اور مدینہ میں  
سب مقامات سے زیادہ طہارت میں وقت پڑتی۔ کیونکہ ان دونوں مقاموں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی  
زمانہ سے لیکر صحابہ کے آخری زمانہ تک نہ تو آب جاری رہا ہے۔ اور نہ آب کثیر ساکن۔ اور طہارت  
اور نجاست سے پانی کو محفوظ رکھنے کے بارے میں کوئی واقعہ منقول نہیں ہے۔ اور انکے برتنوں کو  
بچے اور کبیریں ہاتھ لگاتی تھیں۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا نصرتہ عورت کے گھر سے وضو کرنا  
صریحاً ظاہر کرتا ہے کہ وہ جناب صرف تغیر آب کو معتبر سمجھتے تھے۔ اور صحابہ کا یہ حال تھا کہ وہ ہر گز  
قلوب کی تطہیر میں نہایت مستغرق تھے اور ظاہری طہارت کے باب میں تساہل فرماتے تھے۔  
اور تشریح مسند شافعی میں بیان کرتے ہیں وذهب طائفة الى ان القليل والكثير سواء لا نجس الا  
بالتغير وروی ذلك عن ابن عباس وحذيفة وابو هريرة والحسن البصري وابن المسيب و  
ابن ليلى وجابر بن زيد واليه ذهب مالك والاوزاعي والثوري وداود واختاره ابن المنذر  
(ایک گروہ کا مذہب یہ ہے کہ پانی قلیل ہو یا کثیر نجس نہیں ہوتا لیکن جب متغیر ہو جائے۔ اور یہ قول  
ابن عباس۔ حذیفہ۔ ابو ہریرہ۔ حسن بصری، ابن مسیب۔ ابن لیلیہ اور جابر بن زید سے مروی  
ہے۔ اور مالک۔ اوزاعی۔ ثوری۔ داؤد کا یہی مذہب ہے۔ اور ابن المنذر نے اسی مذہب کو اختیار  
کیا ہے) اور بخاری نے اپنی جامع صحیح میں ذکر کیا ہے باب ما يقع النجاسات في السمن والماء  
قال الزهري لا باس بالماء ما لم يغير طعمه او ريح اولون الى آخر الباب (باب نجاسات کے  
روعن اور پانی میں پڑ جانے کے بیان میں۔ زہری کا قول ہے کہ پانی میں نجاست کے گرنے کا کچھ  
ڈرنہیں۔ جنہاں مزہ یا بو یا رنگ بدل دے۔ الی آخر الباب و بخاری کا مذہب بھی یہی ہے جیسا کہ  
اسکے سیاق کلام سے ظاہر ہے۔ اور شارحین بخاری نے اسکی تصریح کی ہے جو شخص چاہے اسکی  
تشریح میں دیکھ لے بیچلے انکے ابن حجر شرح صحیح بخاری میں حدیث کل کلمة يكلمها المسلم في سبيل الله  
کے ایراد کے جواب میں یوں رقمطراز ہے مقصود المصنف بإيراد تالكلمة مذهبیه فی ان الماء لا ينجس

بجود الملاقاة مالم یتغیر اسکے درج کر نیے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اپنے مذہب کی تائید کرے کہ پانی کسی چیز کے ملنے سے نجس نہیں ہوتا۔ جن تک کہ وہ اسکو مستقیر نہ کرے اور ظاہر ہے کہ اس مذہب کی موافق اگر آدمی کا گوہ پانی میں گرے۔ اور اسکے ملنے سے پانی میں تغیر واقع نہ ہو۔ اور اسکے رنگ بواور مزے میں فرق نہ آئے۔ وہ پانی طاهر و مطہر ہوگا۔ اسی طرح اگر مٹی یا پانی میں مل جائے۔ اور اسکے ملنے سے پانی میں کسی قسم کا تغیر واقع نہ ہو۔ اسکا بھی بعینہ ہی حکم ہوگا کہ وہ بدستور طاهر اور مطہر رہیگا۔ بعض علمائے عامہ اس مذہب کی خرابی سے واقف ہو کر اس پر معترض ہوئے ہیں فتح الباری میں باب ما یقع من النجاسات فی السمن والماء کی شرح کے ضمن میں مذکور ہے مذہب الزہری فی الماء الذی یخالطہ شیء یحس الاحتیاء بتغییرہ بذلک من غیر فرق بین القلیل والکثیر وہو مذہب جماعت من العلماء وشنع ابو عبیدہ فی کتاب الطہور علی من ذہب الی هذا بانہ یلزم منه ان من بال فی ابریق ولم یغیر الماء وصفاً انہ یجوز لہ الطہر وہو مستبشع یعنی زہری کا مذہب اس پانی کے باب میں جس میں کچھ نجاست مل جائے یہ ہے کہ اس کا نجاست سے تغیر ہونا معتبر ہے۔ خواہ آب قلیل ہو۔ یا آب کثیر۔ علمائے اہل سنت کی ایک جماعت کا یہ مذہب ہے۔ اور ابو عبیدہ نے کتاب طہور میں اس پر تشنیع کی ہے کہ اس قول کی بنا پر لازم آتا ہے کہ اگر کوئی شخص پانی کے ٹوٹے میں مٹی یا کرے۔ اور اس سے اس پانی کے اوصاف (رنگ بو مزہ) میں کسی قسم کا تغیر نہ ہو۔ اس پانی سے طہارت کرنا جائز اور درست ہو۔ اور یہ بات نہایت ناگوار اور ناپسندیدہ ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ان علماء کے مذہب کی موافق اس قسم کا نجاست سے مخلوط شدہ پانی اگر نجاست کے ملنے سے وزن میں بھی زیادہ ہو جائے۔ تو بھی وہ طاهر اور مطہر ہے گا۔ پس اگر بعض علماء امامیہ فاضلہ آب استنجا کے باب میں عام تکلیف اور کثرت ضرورت کی وجہ سے ایسے قول کے قائل ہو گئے ہوں۔ تو وہ مخصوص طور پر لعن و تشنیع کے متروار اور مستوجب نہ ہونگے۔ اور درحقیقت مالک، احمد، زہری، حاد، بخاری اور اکثر محدثین اور اکثر صحابہ و تابعین سے بڑھ کر اس تشنیع کے حقدار ہونگے۔ تعجب ہے کہ مصنف تحفہ سنی گری ہو کنارہ کشی کر کے صحابہ کی پیروی کو طاق نسیاں پر رکھ کر صحابہ کے قول پر تشنیعات رکھ کر کیسا تھ زبان کشائی کرتے ہیں۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ اصحاب طوایف یعنی محدثین اہل سنت کے مذہب کی بنا پر جو ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہیں آب استنجا اگرچہ نجاست سے تغیر بھی ہو گیا ہو۔ تو بھی وہ پاک ہے۔ شیخ عبدالحق

دلوئی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں: "اصحاب طواہر کا مذہب یہ ہے کہ پانی کسی چیز سے بھی پلید نہیں ہوتا۔ خواہ وہ جاری ہو یا غیر جاری۔ کم ہو یا زیادہ۔ خواہ اس کا رنگ ہو اور مرزہ متغیر ہو یا نہ ہو۔ انتہی۔ اور ظاہر ہے کہ یہ قول امامیہ کے قول سے شیعہ نرا و قبیح تر ہے۔ کیونکہ امامیہ آب استنجا کو اس شرط پر طہر جانتے ہیں کہ وہ نجاست کی آمیزش سے متغیر نہ ہوا ہو۔ اور اگر اس میں اوصاف ثلاثہ یعنی رنگ بو اور مرزہ میں سے کوئی ایک وصف پیدا ہو جائے۔ تو وہ بلاشبہ ان کے نزدیک نجس ہے۔

وجہ پنجم۔ یہ کہ قفہ حنفیہ و شافعیہ کے قاعدوں کی رو سے بھی آب استنجا پاک ہے۔ اس کا بیان اس طرح ہے کہ پانی سے جاری ہونے کی حالت میں نجاست کا ملنا پانی کو فاسد و نجس نہیں کرتا۔ اور اس میں کسی قسم کا شک نہیں کہ استنجا کی حالت میں نجاست پانی سے اس کے جاری ہونے کی حالت میں ملتی ہے پس اس قاعدہ کی بنا پر لازم آتا ہے کہ آب استنجا طہر اور پاک ہو۔ قائلے ہزار یہ میں جو محمد بن محمد کوروی کی تصنیف سے ہے۔ مرفوع ہے انہ ان طاهر و نجس صبا و امتزجانی الهواء و علی الارض او صبی علی یدہ ماء قمقمۃ فامتزج بالبول قبل وصولہ الی البید فھو طاهر بملأ قانتہ حال الجری (دو برتن میں ایک میں پانی ہے۔ دوسرے میں نجس۔ ان کا پانی گرا۔ اور دو پانی ہوا میں باہم ملے۔ یا زمین پر آکر ملے یا کسی شخص نے لوٹے کا پانی اپنے ہاتھ پر گرایا۔ اور ہاتھ تک پہنچنے سے پہلے وہ پیشاب کے مخلوط ہوا۔ پس وہ پانی پاک ہے۔ اسلئے کہ جاری ہونے کی حالت میں پیشاب کیساتھ ملا ہے) پس اس قول کی بنا پر اگر نجاست کے ٹٹے سے پانی کا وزن بھی زیادہ ہو جائے۔ تو بھی اس قول کے قائلین کے نزدیک اس کی طہارت میں کوئی شک نہیں ہے۔ ظہیر الدین اسحاق بن ابوبکر ولواجی جو فقہائے حنفیہ میں سے ہے۔ نے بھی اپنی کتاب میں اس مسئلہ کو درج کیا ہے (رجل استنجی من قمقمۃ فلما صلب الماء علی یدہ لاقی الماء الذی یسبیل من القمقمۃ البول قبل ان یقع علی یدہ بعد ملخج من القمقمۃ فھو طاهر) ایک شخص نے لوٹے سے استنجا کیا۔ جب اس نے پانی اپنے ہاتھ پر گرایا۔ تو اس پانی میں لوٹے سے نکلنے اور ہاتھ پڑنے سے پہلے پیشاب مل گیا۔ پس وہ پانی پاک ہے (صاحبان عقل و غور پر مخفی نہیں ہے کہ یہ قاعدہ اس امر کا مقتضی ہے کہ آب استنجا نجاست کیساتھ مل جانیکے سبب پانی کے زیادہ ہو جانے کے باوجود بھی پاک ہے۔ چنانچہ ولواجی نے اس پر متنبہ ہو کر اس عبارت کے ذکر کرنے کے بعد بیان کیا ہے۔ فیہ نظر لان ہذا یقتضی انہ اذا استنجی لا یصل الماء نجسا وھو لیس بشئ۔ انتہی (اس میں تامل ہے۔ اسلئے کہ اس سے لازم آتا

آب استنجا طہر ہے۔ اگر آب استنجا میں نجاست مل جائے تو اس کا پانی نجس نہیں ہوتا۔ بلکہ اگر اس میں نجاست مل جائے تو اس کا پانی پاک ہے۔

ہے۔ کہ استنجا کرتے وقت پانی نجس نہیں ہوتا۔ حالانکہ وہ بالکل بے اصل ہے (مختصر طہارت آب کا حکم اس قاعدہ کلیہ کی فرہم عیانت اور جزئیات سے ہے۔ اور اس سے آب استنجا کی طہارت لازم آتی ہے۔ اور اس سے قاعدہ کلیہ میں کسی قسم کا تدریج وارد نہیں ہوتا۔ اور شافعیہ قواعد بھی آب استنجا کی طہارت کے مقتضی ہیں۔ اسلئے کہ شافعیہ کے نزدیک پانی نجاست پر وارد ہونے سے نجس نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں پانی نجاست پر وارد ہوتا ہے پس لازم آتا ہے کہ آب استنجا نجس نہ ہو۔ شیخ جامع صغیر میں جو فقہ حنفیہ کی ایک کتاب ہے۔ مرقوم ہے۔ قال الشافعی اذا ورد الماء علی النجاسة بان صب علیہا لا ینتجس لانه یکون بمنزلة الماء جاری ویدل علیہ انه علیہ السلام حین بال الاعرابی فی المسجد امر یدنوب من ماء فصب علی ذلك الموضع فلو صار الماء نجسا لکان هذا التکثیر للنجاسة انتہی (شافعی کا قول ہے کہ جب پانی نجاست پر وارد ہو اس طرح کہ اس پر گرایا جائے تو وہ نجس نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ وہ پانی بہتے پانی کی مانند ہے۔ اور اس پر آنحضرت کا حکم دلالت کرتا ہے کہ جب کسی اعرابی نے مسجد میں پیشاب کر دیا۔ تو آنحضرت کے حکم سے پانی کا ایک ڈول اچکھ کر ڈال لایا۔ پس اگر وہ پانی نجس ہو جاتا۔ تو اس فضل سے نجاست میں زیادتی ہو جاتی)

مصنف تحفہ کے والد ماجد اور شیخ کتاب مسوی میں فرماتے ہیں مالک عن یحییٰ بن سعید انه قال دخل اعرابی المسجد فکشف عن فرجہ لیلیرل فصاح الناس یہ حتی علی الصوت فقال رسول الله صلی الله علیہ وسلم انزکوه فترکوه فبال ثم امر رسول الله صلی الله علیہ وسلم یدنوب من ماء فصب علی ذلك المکان (مالک نے یحییٰ بن سعید سے روایت کی ہے وہ بیان کرتا ہے کہ ایک اعرابی مسجد رسول میں داخل ہوا اور اپنی شرمگاہ کھول کر پیشاب کرنے کا ارادہ کیا۔ تب لوگوں نے پکار کر کہا کہ یہ مسجد ہے۔ یہاں تک کہ آوازیں بلند ہوئیں پس آنحضرت نے فرمایا کہ اے چھوڑ دو۔ پس انھوں نے چھوڑ دیا۔ اور اس نے پیشاب کر دیا۔ بعد ازاں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈول پانی منگو کر اچکھ کر ڈال دیا) اس حدیث کے بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے قلنت قال الشافعی اذا اصاب الارض بول او غیرہ من النجاسة اما لئلا فصب علیہا الماء حتی غلبھا طهرت والغسالة طاهرة لانه یکن فیہا تغیر ولکنها لا تنظف و فرقی بین ورود النجاسة علی الماء او ورود الماء علی النجاسة۔ انتہی۔ (شافعی کا قول ہے کہ جب پیشاب یا اور کوئی بہنے والی نجاست زمین پر پہنچے۔ اور اس پر پانی گرایا جائے۔ کہ اس پر غالب ہو جائے۔ وہ زمین

پانی نجاست پر گرا کر نجس نہیں ہوتا

مختصر

نجاست خفیفہ میں آسانی

ابو حنیفہ کے نزدیک استنجا واجب نہیں

پاک ہو جاتی ہے۔ اور وہ آب غسالہ پاک ہے۔ جبکہ ہمیں بغیر نہ ہو لیکن وہ مطہر نہیں ہے۔ اور نجاست کے پانی پر وارو ہونے اور پانی کے نجاست پر وارو ہونے میں فرق ہے (غسالہ نجاست شامی کے نزدیک مطلقاً پاک ہے۔ چنانچہ کتاب مسویٰ میں اسکی تصریح موجود ہے۔ باوجودیکہ بعض اوقات اجزاء نجاست کے ملنے سے پانی میں زیادتی ہو جاتی ہے۔ اگر امامیہ آب استنجا کی طہارت کے قائل ہو جائیں جس کی احتیاج شدید اور عام تکلیف اور چیزوں سے بڑھ کر ہے۔ تو اس سے کوئی قباحہ لازم آسکتی ہے۔ اور اس باب میں مخصوص طور پر امامیہ کو تشیع کی تنبیہ کوئی وجہ نہیں ہے۔

**وجہ ششم** یہ کہ اکثر فقہائے حنفیہ کے نزدیک بھی آب استنجا اور نجاست کے آب غسالہ کا ایک ہی حکم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دونوں میں خفیف نجاست ہے۔ فتاویٰ حادہ میں مذکور ہے المستعمل علی ثلاثہ اوجہ مستعمل وهو نجس نجاست خفیفة بالاتفاق کما لا استنجاء وغسل الماء النجسۃ مستعمل کی تین صورتیں ہیں۔ ایک مستعمل وہ ہے جو بالاتفاق نجس ہے۔ اور وہ نجاست خفیفہ رکھنا ہے۔ جیسے آب استنجا اور نجس چیزوں کا غسالہ) اور نجاست خفیفہ میں خفیفہ کے نزدیک بھی بہت آسانی واقع ہوئی ہے۔ یہاں تک کہ اگر چوتھائی کپڑا نجاست خفیفہ سے نجس ہو۔ تو اس کپڑے میں نماز پڑھنے کو جائز رکھتے ہیں۔ فتاویٰ برہنہ میں مذکور ہے۔ خفیفہ وہ ہے کہ اگر لباس یا موزہ یا عفتو بدن چوتھائی سے زیادہ اس (خفیفہ) سے نجس ہو جائے۔ تو نماز میں جائز نہیں ہے۔ اور اس سے کم معاف ہے اور دوسرے علمائے بھی ایسا ہی بیان کیا ہے۔ اس بنا پر اگر امامیہ بھی آب استنجا کے معفو ہونیکے قائل ہوں تو کوئی قباحہ نہیں ہے۔

**وجہ ہفتم** یہ کہ دوسرے مذاہب مثلاً مذاہب اربعہ میں بھی بہت سی آسانیاں تخفیفیں وقوع میں آئی ہیں منجملہ ان کے مسئلہ استنجا میں جو زیر بحث ہے۔ امامیہ سے بھی آسانی اور تسہیل واقع ہوئی ہے۔ رئیس الفقہاء ابو حنیفہ کو فی استنجا کو سنت جانتے ہیں۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے الاستنجاء واجب ما بالماء او بالمحارۃ وقال ابو حنیفۃ غیر واجب حجة الشافعی قوله فلیستنج بثلثۃ احوار و حجة ابی حنیفۃ انه لقال او جاء احد منکم من الغائط او لمستم النساء فلم یجد و اما فقیہموا او جب عند الحی من الغائط اما الفسل او التیم ولم یوجب غسل موضع حدث استنجا کرنا واجب ہے۔ پانی سے کیا جائے یا پتھروں سے۔ اور ابو حنیفہ کا قول ہے کہ وہ واجب نہیں شافعی نے حضرت کے اس قول (فلیستنج بثلثۃ) (احجار یعنی تین پتھروں سے استنجا کرو) کو حجت قرار دیا ہے۔ اور ابو حنیفہ نے قولہ ثم او جاء احد..... فتیمموا یا تم میں سے کوئی شخص

پاخانہ سے آئے۔ یا تم عورتوں سے جماع کرو۔ اور پانی نہ پاؤ تو تیمم کر لو کو حجت گردانا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پاخانہ سے آنکے وقت غسل یا تیمم کو واجب کیا ہے۔ اور جلے حدث کے دہو ٹیکو واجب نہیں کیا۔ ہدایہ میں مرقوم ہے۔ الاستنجاء سنة لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم واضب علیہ (استنجا کرنا سنت ہے۔ اسلئے کہ آنحضرت صلعم اس پر مدامت فرماتے تھے) محمد بن احمد طاہر ساکنی حنفی کتاب مختار الفقائے میں رقمطراز ہے الاستنجاء فی اللغۃ وهو طلب النجاء من النجاسة فی الشرع عبارة عن ازالة النجاسة عن موضع مخصوص بالماء او بالتراب وما يقوم مقامهما وهو سنة عندنا وصدا الشافعی فرض بناء علی ان النجاسة القلیلة عفو عندنا وعندہ لیس بعفو استنجا کے معنی نخت میں نجاست سے نجات طلب کرنا ہے۔ اور شرع میں مقام مخصوص سے ازالہ نجاست کو نجا نام ہے۔ خواہ پانی کیساتھ۔ یا سٹی سے یا اور کسی چیز سے جو ان کی قائم مقام ہو۔ اور وہ (استنجا) سلمے نزدیک سنت ہے۔ اور شافعی کے نزدیک فرض ہے۔ اس بنا پر کہ نجاست قلیلہ ہمارے نزدیک معاف ہے۔ اور اسکے نزدیک معاف نہیں) شیخ شہاب الدین شعر اوی جو اعظم علمائے عامیہ سے ہے۔ کتاب حمتہ للامۃ فی اختلاف الامۃ میں رقمطراز ہے الاستنجاء واجب عند مالک والشافعی واحمد ولكن عند مالك رواية انه ان صلى ولم يستنج صحت صلوته وقال ابو حنيفة وهو مستحب وليس بواجب وهي رواية عن مالك قال ابو حنيفة فان صلى ولم يستنج صحت صلوته (استنجا مالک شافعی اور احمد کے نزدیک واجب ہے۔ لیکن مالک کے نزدیک ایک وایت ہے کہ اگر کوئی نماز پڑھے۔ اور استنجانہ کیا ہو تو اس کی نماز صحیح ہے۔ اور ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور وہ مستحب ہے اور واجب نہیں ہے۔ اور یہ قول مالک سے بھی مروی ہے۔ اور ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص نماز پڑھے۔ اور اس سے استنجانہ کیا ہو تو اس کی نماز صحیح ہے) نیز رئیس الفقہاء اور اس کے صاحب ابو یوسف کے نزدیک مقام استنجا کی نجاست ساقط الاعتبار ہے۔ فتح الباری شرح صحیح بخاری میں اس امر کے بیان کر کے بعد کہ نجاست درہم کے برابر معفو ہے۔ اور اس کی مقدار اس قدر ہے۔ مذکور ہے ولا یشکل قوله تعالى وثيابك فطهر لعدم الفارق بين القليل والكثير لان القليل غير مراد منه بالاجماع بدليل حقو موضع الاستنجاء فتعين الكثير وقدر الكثير بالآثار اتفقوا (اور قولہ تم و ثیابک فطہر) اور اپنے کپڑوں کو پاک کر کے کوئی اشکال پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ قلیل اور کثیر میں فرق نہیں کرتا۔ اسلئے کہ بالاجماع اس سے قلیل مراد نہیں ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ موضع استنجا معاف ہے۔ پس کثیر متعین ہوئی۔ اور کثیر کی مقدار آثار و اخبار میں موجود ہے۔

قتلے و لواجیہ میں اس مسئلہ میں کما اختلاف اگر کے بعد کہ اگر مقام استنجا کی نجاست مقدار درہم سے زیادہ ہو۔ رئیس الفقہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک پانی سے اس کا ازالہ کرنا فرض نہیں ہے۔ بلکہ پتھر ہی سے اس کا استعمال کرنا کافی ہے۔ اور محمد کے نزدیک پتھر مجبزی نہیں ہے۔ اسلئے کہ نجاست کثیرہ ہے۔ فرمایا ہے۔ وہما یقولان ان النجاسة فی موضع الاستنجاء ساقط العبرة شرعاً فصار کان النجاسة بدلیل انه لا یکرہ ترکھا ولو کان لها عبرة یکرہہا لو كانت فی غیر ہذا الموضع فبقیة العبرة للنجاسة الحق فی غیر ہذا الموضع وتلك النجاسة لیست بالکثر من قدر الدرہم یعنی ابو حنیفہ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مقام استنجا کی نجاست شرعاً ساقط الاعتبار ہے۔ پس گوہ نجاست نہیں۔ اور عدم کے حکم میں ہے۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ اس کا ترک اور فروگزاشت کرنا مکروہ نہیں۔ اگر اس کا کچھ احتیاب ہوتا جیسا کہ مقام استنجا کے سوا اور مقامات میں ہے۔ تو اس کا ترک کرنا مکروہ ہوتا پس اس نجاست کا جو مقام استنجا کے سوا اور مقامات میں ہے۔ اعتبار باقی رہا۔ اور یہ نجاست مقام استنجا جو ناقابل اعتبار ہے اسکی مقدار درہم سے زیادہ نہیں ہے۔ اور یہ قول صحیح یعنی صحیح تر ہے۔ اور فقیہ ابواللیث نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ جیسا کہ بعض کتب فقہیہ میں مذکور ہے۔ اور اس کی عبارت یہ ہے ولو اصاب موضع الاستنجاء اکثر من قدر الدرہم واستنجی بثلاثة احوار ولم یغسل ذکر الاختلاف بین المشتاح فی الفقہ قال بعضهم لا یجوز ما لم یغسل لان النجاسة اکثر من قدر الدرہم فلا یطهر بالحجارة وقال بعضهم اذا مسح بثلاثة احوار ونفاه اجزاه وهذا القول اصح ویه اخذ الفقیہ ابواللیث و فی غیر موضع الاستنجاء لا یطهران بالغسل را اگر مقام استنجا درہم کی مقدار سے زیادہ آوہ ہو جائے اور تین پتھر سے استنجا کیا جائے۔ اور وہو یا نہ جائے۔ تو اس باب میں مثل کے قتلے میں اختلاف بیان کیا گیا ہے بعض فقہاء کا قول ہے۔ جنباک سے دھویا نہ جائے جائز نہیں۔ اسلئے کہ نجاست مقدار درہم سے زیادہ ہے پس وہ پتھروں سے پاک نہیں ہوتی۔ اور بعض کا قول یہ ہے کہ جب اس مقام کو تین پتھروں سے مسح کیا جائے اور اس کو صاف کر دیا جائے۔ تو مجبزی ہے اور یہ قول صحیح ہے۔ اور فقیہ ابواللیث نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور مقام استنجا کے سوا اور مقامات میں دھوئے بغیر طہارت حاصل نہیں ہوتی اور شرح منظومہ میں مذکور ہے قال ابو حنیفہ و ابو یوسف لو لم یطحن النجاسة ما حول السرح وهو بدون موضع الاستنجاء لیس بالکثر من الدرہم یکفیه الاستنجاء بالحجر والمدد وقال محمد لا یکفیه ولهما ان الشرع اسقط اعتبار ما موضع الاستنجاء الا ترى انه لا یکرہ ترکھا ولو نہ لکرہہا لقلیل من غیر موضع الاستنجاء ولو اصابہ العرق فابتل به البدن والثوب فانه لا یمنع جواز

مقام استنجا میں نجاست غفلت مقدار اور کما غیر معتبر ہونا

استنجا کے پسینہ کا اناء مانع نماز نہیں

الصلوة یعنی ابو حنیفہ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر نجاست سے مقدس کے کنارے اور اطراف آلودہ ہو جائیں حالانکہ موضع استنجا کے ماسوا دیگر مقامات میں درہم کی مقدار سے زیادہ نہ ہونی چاہئے۔ انکو پتھر اور ٹھیکے سے استنجا کرنا کافی ہے۔ اور محمد نے فرمایا ہے کہ کافی نہیں۔ اور ابو حنیفہ اور ابو یوسف کی حجت یہ ہے کہ شرع میں مقام استنجا کی نجاست ساقط الاعتبار اور غیر معتبر ہے۔ اگر ساقط الاعتبار نہ ہوتی تو اسکا ترک مکروہ ہوتا۔ حالانکہ اس کا ترک مکروہ نہیں ہے جیسے نجاست قلیل مقام استنجا کے سوا دیگر مقامات میں قابل اعتبار نہیں۔ اور اگر اس مقام کو پسینہ لگ جائے۔ اور اس سے بدن اور کپڑا تر ہو جائے تو وہ مانع نماز نہیں ہے۔ اور اس میں شک نہیں ہے کہ عرق اجزائے براز کیساتھ مل کر اسکا وزن بھی زیادہ ہو جائے۔ صاحبان عقل و خیرت جو انصاف کے زیور سے آراستہ ہیں۔ خوب جانتے ہیں کہ یہ قول امامیہ کے قول سے زیادہ ترشیع اور قبیح ہے۔ کہونکہ اس قول کا مقتضا اور منشا یہ ہے کہ پسینہ جو مقام استنجا کے اجزائے مخلوط ہو گیا ہو۔ اس سے متغیر ہونے پر بھی نجس نہ ہو۔ اور امامیہ کے نزدیک آب استنجا کی نجاست کے غیر معتبر ہونے میں یہ شرط ہے کہ وہ نجاست سے متغیر نہ ہو گیا ہو۔ اور یہ امر نہایت بدیہی اور واضح ہے کہ عرق جو آب استنجا کی مقدار سے بدرجہا کم ہوتا ہے۔ اس کا متغیر ہونا آب استنجا سے زیادہ تر فاحش اور قبیح تر ہے لان المنفعل کما کان اقل کان تاثیر الفاعل فیہ اشدد واقوے (اس لئے کہ منفعل یعنی اثر پذیر چیز کی مقدار جتنی بھی کم ہوگی۔ فاعل کی تاثیر اس میں اتنی ہی زیادہ سخت اور قوی ہوگی الغرض یہ قول امامیہ کے قول سے زیادہ تر فاحش ہے۔ اس لئے کہ عین گوہ کی حیثیت آب استنجا سے زیادہ تر ہے۔ نیز عرق اجزائے براز سے ملکر حیثیت میں آب استنجا غیر متغیر سے شدید تر اور قوی تر ہو جاتا ہے پس مقام استنجا کے گوہ اور اس سے ملوث شدہ عرق کی نجاست کا غیر معتبر ہونا اور آب استنجا کی نجاست کا غیر معتبر اور ساقط الاعتبار نہ ہونا انصاف و راستی سے بعید اور گویا مروجہ کو راجح پر ترجیح دینا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر امامیہ آب استنجا کی نجاست کو ساقط الاعتبار اور غیر معتبر جانتے ہیں۔ تو اس سے ان پر کسی قسم کا الزام عاید نہیں ہو سکتا۔

وجہ ششم یہ کہ بعض علماء اہل سنت مثلاً داؤد اور اسکے تابعین اس امر کے قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص آب ایستادہ میں خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر پیشاب کرے۔ اس شخص کو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اس کے سوا اور لوگوں کو اس پانی سے وضو کرنا درست اور جائز ہے صاحب جامع الاصول نے مسند شافعی کی شرح میں بیان کیا ہے۔ وقد ذهب داؤد الى انه اذا بال في الماء الركد ولم يتغير انه لم ينجس لكن لا يجوز له ان يتوضأ منه ويجوز لغيره وان

اذا غوط و لم یغیر لم یجس و جائزہ و لغير الوضوء عمل بظاہر الحدیث اتھی (رواد و کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کھڑے پانی میں پیشاب کرے اور وہ متغیر نہ ہو تو وہ نجس نہیں ہوتا لیکن اس کو اس پانی سے وضو جائز نہیں۔ اور دوسرے شخصوں کو جائز ہے لیکن جبکہ اس میں پاخانہ کرے۔ اور وہ متغیر نہ ہو تو اسکے اور غیروں کیلئے اس پانی سے وضو درست ہے۔ اور عمل ظاہر حدیث کی موافق ہی فتح الباری میں فرمایا ہے وقد اخذ داود الظاہری بظاہر الحدیث وقال الذہبی مختص بالبول والغائط ليس كالبول ومختص ببول نفسه و جاز لغير البائل ان يتوضأ بما بال فيه غيره و جاز ايضا للبائل اذا بال في اناء ثم صب في الماء او بال بقرب الماء ثم جرى اليه اتھی۔ یعنی داود ظاہری اس حدیث کے ظاہر پر نظر کر کے کہتا ہے۔ نبی بول سے مخصوص ہے۔ اور غائط بول کی مانند نہیں ہے یعنی وضو اس پانی سے جس میں غائط کیا گیا ہو۔ غائط کر نیوالے اور نہ کر نیوالے دونوں کیلئے جائز ہے۔ اور وضو کی ممانعت خود اپنے ہی بول سے مخصوص ہے۔ اور غیر بائل یعنی پیشاب کر نیوالے شخص کے سوا دوسرے شخصوں کیلئے اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔ نیز پیشاب کر نیوالا جب کسی طرف میں پیشاب کرے۔ اور اس کو پانی میں ڈالے۔ اسکے لئے اس پانی سے وضو درست ہے۔ اسی طرح اگر وہ کسی پانی کے قریب پیشاب کرے۔ اور وہ پیشاب پانی کی طرف بہ کر چلا جائے۔ اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔

**وجہ نہم**۔ یہ کہ مذہب حنفیہ کی تقریر سے معلوم ہوا کہ مقام استنجا کی نجاست شرعاً ساقط الاعتبار اور عدم کے حکم میں ہے۔ یہاں تک کہ اس مقام کو پاک کرنا اور استنجا کرنا واجب نہیں ہے۔ اور اگر استنجا کے بغیر نماز پڑھے۔ تو اس کی نماز درست ہے۔ اور اگر پسینہ آجائے اور برائے اجزائے جن سے اطراف مقعد تھڑے ہوئے اور آلودہ ہیں مخلوط اور منسرج ہو کر کثیری اور بدن پر پہنچ جائے۔ تو بھی جواز نماز کو مانع نہیں ہے۔ یعنی اسی حالت میں نماز درست ہے پس مصنف تحفہ کا یہ قول معلوم نہیں ہے کہ آب استنجا میں زیارت مقعد کی وجہ سے جو نجاسات کی کان ہے۔ کیا خوبی پیدا ہو گئی ہے کہ اس پانی پر واقع ہونے کوئی چیز متنجس نہیں ہوتی۔ اپنے مذہب ظاہر سے نجاہل کرنے یا اس سے جاہل ہونگی وجہ سے ہو۔ کیونکہ بظاہر وہ مذہب حنفیہ رکھتے ہیں۔ اگرچہ درحقیقت ان کا کوئی مذہب معین اور مقرر نہیں ہے۔

**وجہ دہم**۔ یہ کہ مصنف کے ظاہر مذہب کی تقریر سے واضح ہوا کہ مقام استنجا کے سوا دیگر مقامات کی نجاست بقدر وہم معفو ہے۔ اور اس سے زیادہ معفو نہیں۔ اور مقام استنجا

وضو جائز نہیں اور وضو جائز ہے

صفحہ ۲۶

پیشاب کر نیوالے کو اس

بل استنجا نماز درست ہے

میں اگرچہ مقام استنجا کی نجاست سے شامل ہو کر مقدار درہم سے زیادہ بھی ساقط الاعتبار اور غیر معتبر ہے۔ ہذا یہ میں ہے۔ عن محمد بنہ لما دخل الیہ وراعی البلوی فی الارواح افق بان الکثیر الفاحش لا یمنع الصلوۃ قاموا علیہ طاعنین بخاری (محمّد سے روایت ہے کہ جب وہ ملک سے میں اٹل ہوا۔ اور دیکھا کہ وہاں گندگیاں بکثرت ہیں۔ تو فتوے دیا کہ کثیر الفاحش نماز کو منع نہیں کرتا۔ اس پر لوگ مقرر ہوئے (بخاری) اور فاضل مذکور کے والد ماجد اور شیخ نے بھی کتاب مسوئے میں اس عبارت کو ہذا سے نقل کیا ہے۔ پس مجادل کو یہ حق حاصل ہے کہ جناب مخدوم و مکرم کی زبان حال سے جیسا کہ آنجناب نے افادہ فرمایا۔ لفظ بلفظ یوں کہے کہ یہ حکم صریحاً قواعد شریعت کے برخلاف ہے۔ خدا فرماتا ہے و یحرم علیکم الخبائث (اور وہ تم پر خبائث کو حرام کرتا ہے) زیادہ تر عجیب بات یہ ہے کہ مذہب حنفیہ یہ ہے کہ جب مقام استنجا کے سوا اور مقامات کی نجاست مقدار درہم سے زیادہ ہو جائے۔ تو پانی سے اسکا دھونا لازم ہے لیکن معلوم نہیں کہ مقام استنجا کی نجاست میں زیارت مقصد کی وجہ سے جو نجاسات کی کان ہی کیا خوبی پیدا ہو گئی ہے کہ ہرگز پانی سے اسکا ازالہ کرنا متعین نہیں ہوتا۔ اور اس مسئلہ سے اور دو کے مسائل سے جو عنقریب مذکور ہونگے۔ صریحاً معلوم ہوتا ہے کہ آدمی کا گوہ ان لوگوں کے نزدیک وہی حکم رکھتا ہے جو ہندوؤں کے نزدیک گائے کے گوبر کا حکم ہے لیکن پھر بھی خدا کا شکر ہے کہ الاسلام یعلو ولا یصلی (اسلام غالب ہے۔ اور مغلوب نہیں ہوتا) آدمی اور گائے میں بڑا فرق ہے۔ اگر کوئی جاہل شخص اس مسئلہ کا منکر ہو۔ تو یہ کتب معتبرہ موجود ہیں۔ کہ مقام استنجا میں جبکہ نجاست مقدار درہم سے زیادہ ہو۔ طہارت کا عدم لزوم یعنی لازم نہ ہونا تحریر فرمایا ہے۔ بلکہ جواز نماز کو استنجا کے بغیر اور اس کا ازالہ کرنیکے بدون ہی خواہ وہ پانی سے کیا جائے۔ یا پانی کے سوا اور چیزوں سے اجماعیات فرقہ سے مرقوم فرمایا ہے۔

وجہ۔ یا زوہم۔ یہ کہ یہ مسئلہ جیسا کہ تم کو معلوم ہے۔ امام مالک کہموا فق اور اکثر صحابہ و تابعین اور محدثین اہل سنت کے اقوال کے مطابق فقہ حنفیہ کے قواعد سے استنباط کیا گیا ہے اور حنفیہ کا قول اس مسئلہ میں اس قول سے زیادہ تر فاحش ہے۔ پس اس مسئلہ کو اس باب میں درج کرنا محض لغو اور عبث ہے۔

**قول مصنف تحفہ** | بحکمہ ان کے خمر یعنی شراب کا طہر ہونا ہے نص علیہ ابن بابویہ و الجعفی و ابن عقیل (اس پر ابن بابویہ جعفی

اعتراف مصنف کا اسی پر درود کرنا

صفحہ ۶۸

اور ابن عقیل نے لفظ کیا ہے) اور یہ حکم آیہ شریفہ کے صریحاً خلاف ہے۔ خدا فرماتا ہے انا الخمر والمیسر والاذناب والاذلام رجس من عمل الشیطان (سوا اسکے نہیں ہے کہ شراب، قمار، اذنب اور اذلام رجس من عمل الشیطان سے ہیں) اور جس نجاست کو کہتے ہیں (چنانچہ خنزیر (سور) کے حق میں فرمایا ہے فانه جس (بشک ۲۰۰ جس ہے) نیز یہ مسئلہ روایات آئمہ کچھ خلاف ہے جو کتب شیعہ میں موجود ہیں۔ مکارواہ صاحب قریب الاسناد وصاحب کتاب المسائل وروی ابو جعفر الطوسی عن ابی عبد اللہ علیہ السلام انه قال لا تنصل فی الثوب قد اصابہ الخمر اتقی (جس کپڑے میں شراب لگی ہو۔ نماز نہ پڑھو)

## جواب باصواب

جمہور علمائے امامیہ شراب کی نجاست کے قائل ہیں بلکہ سید مرتضیٰ اور شیخ ابو جعفر طوسی نے اسکی نجاست پر اجماع کو نقل فرمایا ہے۔ اور شیخ طوسی نے کتاب تہذیب میں اسی آیہ کریمہ (انا الخمر والمیسر والاذناب والاذلام رجس من عمل الشیطان یعنی بدترین گناہ اور بدترین گناہوں کے جو پرستش کیئے قائم کئے ہیں اور تیرہ لائے قال سوا اس کے نہیں ہیں کہ ناپاک عمل الشیطان سے ہیں پس تم اس سے پرہیز کرو یعنی اسکو ترک کرو۔ خمر یعنی شراب کی نجاست پر دو وجہوں سے استدلال کیا ہے۔ ایک یہ کہ لفظ جس اس مقام میں نجس کو معنی میں ہے جبکہ اسکی نجاست ثابت ہوگئی۔ تو اس کا ازالہ کرنا بھی واجب ہوگیا۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے اجتناب اور پرہیز کرنا حکم دیا ہے۔ اور اجتناب کا حکم اس امر کا مقتضی ہے کہ اسکی تمام اقسام سے اور عموم حالات و جمیع اوقات میں اس سے بناء اور دوری واجب ہے۔ سوا ان صورتوں کے جن کا دلیل سے اس حکم سے خارج ہونا ثابت ہوگیا ہو۔ پس اس کا ازالہ واجب ہے۔ اور احادیث کثیرہ اس کی نجاست پر دلالت کرتی ہیں لیکن چونکہ اکثر خلفائے بنی امیہ و بنی عباس شراب پینے کے بہت ہی حریص اور لالچی تھے۔ یہاں تک کہ ولید بن زید بن عبد الملک جو بنی امیہ میں سے ایک خلیفہ تھا۔ جب بیت المقدس الحرام کی زیارت سے مشرف ہوا۔ تو خانہ کعبہ کی چھت پر مجلس شراب راستہ کر کے پادہ خواری میں مشغول ہوا۔ چنانچہ کتب سیر و تواریخ اس پر شاہد و رناط ہیں۔ اور ان خلفائے معاصر علمائے ان کی جانبداری اور پاس خاطر کے سبب اس کے طاہر ہونیکا فتویٰ دیا تھا۔ اکثر شیعہ خلفائے امویہ و عباسیہ و ان کے امراء و ملازمین کیساتھ معاشرت کرتے تھے۔ اور ان کی مجالس اور محافل میں حاضر ہوتے تھے۔ اگرچہ شیعہ شراب خواری کی مرتکب نہ ہوتے تھے لیکن شراب ان کے کپڑوں اور لباسوں میں ضرور لگ جاتی تھی نیز پادہ خوار

امامیہ کے نزدیک شراب حرام اور نجس کو

وادیہ کا امام حسین پر شراب پینا

مفسر

شراب ان کے کپڑوں پر ڈالتے تھے۔ اگر یہ لوگ پرہیز کرتے اور اپنے آپ کو بچاتے تھے تو شرابی زیادہ تر گمراہ تھے جیسا کہ اس زمانہ میں بھی شرابخواری کے وقت عام لوگوں میں یہ دستور اور روش برابر جاری ہے اور انکی مجالس کی حاضری کجالت میں اوقات نماز پر اولے نماز اور اقامت جماعت کی ضرورت ہوتی تھی۔ اس لئے اس زمانہ کی حالت کی موافق مجبوراً یہ اجازت دی گئی تھی کہ اس ضرورت کے وقت اور ان مجالس کی حاضری کجالت میں اسی لباس میں نماز پڑھ لیا کریں۔ یعنی ایسے وقتوں میں اپنی کپڑوں کیساتھ نماز ادا کر لیا کریں۔ چنانچہ مثل مشہور ہے۔ فان الضرورات پنج المخطورات۔ (ضرورتوں کی بوقت حرام اشیا بھی مباح و حلال ہو جاتی ہیں) اس قاعدہ کی بنا پر ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے کتاب من لا یحضرہ الفقیہ میں فرمایا ہے۔ لا یباس فی ثوب اصابہ الخمر یعنی جس کپڑے میں شراب لگی ہوئی ہو۔ یا اس پر شراب گرائی گئی ہو۔ اس میں نماز پڑھنے کا کوئی ڈر نہیں۔ اور حق یہ ہے کہ یہ کلام شراب کی طہارت پر دلالت نہیں کرتا۔ چنانچہ شیخ بہار الدین محمد عالمی قدس اللہ سرہ العزیز نے کتاب مشرق الشمسین میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ بلکہ ابن بابویہ شراب کو اس خون کی طرح جو درہم بغلی سے کم ہو نجس معفو جانتے ہیں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن بابویہ فرماتے ہیں۔ کہ اگر شراب کنوئیں میں گر جائے تو اس کنوئیں کا تمام پانی نکالنا ضروری ہے۔ اور نکالنے سے پہلے وضو غسل اور ازالہ نجاست اس کنوئیں کے پانی سے جائز نہیں ہے پس آنجناب کا یہ حکم صحیح اس امر کی دلیل ہے۔ کہ وہ اس بات کے قائل ہیں۔ کہ شراب نجس معفو ہے۔ کہ ضرورت کے موقع پر نماز اس لباس سے پڑھ سکتے ہیں جس میں شراب لگ گئی ہو۔ یا اس پر گرا دی گئی ہو۔ جب یہ مقدمہ معلوم ہو گیا۔ تو اب جاننا چاہیے کہ فاضل مصنف نے جو اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ اسکی وجہ صرف یہی ہے۔ کہ جناب مذکور نے ابن بابویہ اور ان کے امثال و اقران کے کلام میں غور و تامل سے کام نہیں لیا۔ اور ان کے مطالب اور مقاصد کو نہیں سمجھا۔ اور جس کپڑے میں شراب لگی ہو۔ اسکی نجاست کے معفو ہونے اور ضرورت کی بوقت اس کپڑے میں نماز پڑھنے کا حکم ثقلین کے منافی اور مخالف نہیں ہے۔ کیونکہ ضرورت کا وقت احکام شرعیہ سے مستثنیٰ ہے۔ پس اس تقریر سے ثقلین کی مخالفت کا تو ہم جو مصنف کو پیدا ہوا تھا۔ رفع دفع ہو گیا۔ حالانکہ اہل سنت کے بعض علماء بھی شراب کی طہارت کے قائل ہوئے ہیں۔ شیخ عبد الوہاب شعراوی کتاب حمتہ الامتہ فی اختلاف الامم میں فرماتے ہیں۔ اجمع الامة علی نجاسة الخمر الا ما حکى عن داؤد انه قال بطهارتها مع فتحیھا تمام ائمہ نے شراب کی نجاست پر اجماع کیا ہے۔ سوا کے سوا۔ کہ اس سے روایت کی گئی ہے۔ کہ وہ شراب کی تحریم کے باوجود

بعض علماء نے اس کی طہارت کو ثابت کیا ہے۔

اس کی طہارت کا قائل ہے) پس اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کے بیان کیلئے مقرر کیا گیا ہے، ذکر کرنا یا نقل عبث اور محض لغو ہے۔

**قول مصنف تحفہ** منجملہ ان احکام کے ایک حکم طہارت مذی کا ہے، اور وہ حدیث صحیحہ اور متفق علیہ کجیلاف ہے روى الراوندى عن موسى بن

جعفر عن ابائه عن علي عليه السلام انه قال سالت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن المذي فقال يغسل طرف ذكره (راوندى نے موسیٰ بن جعفر سے اپنے آباؤ سے علی علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ آنجناب نے فرمایا کہ میں نے رسول خدا صلعم سے مذی کی بابت دریافت کیا، فرمایا اپنے آلہ تناسل کے سرے کو دھو ڈالیں) اور ابو جعفر طوسی نے بھی نجاست مذی کے بارے میں روایات صریحہ نقل کی ہیں لیکن فتوے اور عمل ان روایات پر نہیں ہے۔ اور منجملہ ان احکام کے ایک حکم یہ ہے کہ مذی کے خارج ہونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ آئمہ سے اس حکم کجیلاف روایت کرتے ہیں (روی الطوسی عن يعقوب بن يقطين عن ابی الحسن انه قال المذي منه الوضوء وروی

الراوندى عن علي قلت لا بی درسل النبي صلى الله عليه وآله عن المذي فساله فقال يتوضؤ وضوء للصلاة (طوسی نے یعقوب بن یقطين سے اور اس نے ابو الحسن سے روایت کی ہے کہ فرمایا۔ مذی کے سبب وضو کیا جائے اور راوندى نے علی سے روایت کی ہے کہ میں نے ابو ذر سے کہا کہ پیغمبر صلعم سے مذی کی بابت سوال کر، اُسے آنحضرت سے دریافت کیا۔ آنحضرت نے فرمایا۔ وضو نماز کی طرح وضو کیا جائے)۔ اور منجملہ ان احکام کے ایک حکم یہ ہے کہ ودی کے طاہر ہونے کا حکم دیتے ہیں۔ حالانکہ بلاشبہ وہ غلیظ اور گارٹھا پیشاب ہے، اور پیشاب شائع ثلاثہ کے اجماع سے مخفی ہے، بلکہ دیگر ادیان باطلہ کا بھی اس کی نجاست پر اجماع ہے۔ اور منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ حکم کرتے ہیں کہ ودی سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ یہ حکم روایت آئمہ کے برخلاف ہے روى الراوندى عن علي مرفوعاً الوذى منه الوضوء وروی غیره عن عبد الله مثل ذلك، انتحی۔

**جواب باصواب** مذی ایک لیس دار پانی ہے جو عورتوں کیساتھ ملا عبث کہنے سے نکلتا ہے۔ اور ودی ایک غلیظ پانی ہے جو پیشاب

کرنیکے بعد خارج ہوتا ہے۔ اور علمائے امامیہ میں سے ابن جنید ان دونوں پانیوں کے خارج ہونے کو ناقض وضو اور اعادہ وضو کو واجب جانتا ہے، چنانچہ شیخ ابن خاتون نے جامع عباسی کے حاشیہ میں اس سے نقل کیا ہے۔ اور صاحب مدارک نے فرمایا ہے کہ ابن جنید نے مذی کے مفہوم میں

شہوت کیساتھ اسکے خروج اور جریان کو معتبر سمجھا ہے۔ اس شرط پر مذی کو ناقض وضو شمار کیا ہے چونکہ ان رطوبات کی نجاست اور ان کا ناقض وضو ہونا دلائل شرعیہ سے ثابت نہیں ہوا بلکہ اسکے خلاف ثابت ہوا ہے اسلئے جمہور علمائے امامیہ ان رطوبات کی طہارت اور ناقض وضو نہ ہونیکے قائل ہوئے ہیں۔ اس قول کی تائید میں احادیث کثیرہ متعدد طریقوں سے آئمہ اہل بیت علیہم السلام سے وارد ہوئی ہیں۔ ان سب کا یہاں پر ذکر کرنا باعث تطویل ہے۔ ثانیقین کتب احادیث میں تفصیلاً ملاحظہ فرمائے کہ یہیں مجملہ انکے شیخ ابو جعفر طوسی نے کتاب تہذیب میں اسناد خود حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے انہ قال ان سال من ذکرک شیئ من مذی او ذی فلا تغسلہ ولا تقطع لہ الصلوۃ ولا تنقص لہ الوضوء اما ذلک بمنزلۃ النجاسة (فرمایا۔ اگر تیرے آئینہ ناسل سے کچھ مذی یا ذوی نکلے۔ تو اس کو مت دھو۔ اور اسکے لئے نماز کو قطع نہ کر اور اسکے لئے وضو کو نہ توڑ کیونکہ یہ مثل بلغم کے ہے جو گلے سے نکلتا ہے) لیکن چونکہ بعض روایات ایسی وارد ہوئی ہیں جن میں ان رطوبات کے نکلنے پر وضو بجا لانا حکم ہے۔ اسلئے جمع روایات کی غرض سے وضو کو ان رطوبات کے بعد مستحب شمار کیا ہے جیسا کہ کتب فقہ میں مرقوم ہے۔ نیز اصول فقہ کے قواعد بھی اس امر کے مقتضی ہیں کہ ان رطوبات کی عدم نجاست کا حکم دیا جائے۔ اور اس باب میں تخفیف کی جائے۔ اسلئے کہ پیشاب کے خارج ہونے کی حرکت جیسا کہ اپنے مقامات میں بیان کیا گیا ہے طبعی حیوانی ہے جس کو حرکت تسخیر کہتے ہیں۔ اور اس کے تقدیم و تاخیر اور روکنے اور جاری کرنے میں فی الجملہ ارادے کو بھی دخل ہے۔ برخلاف اس کے مذی اور ذوی محض طبعی ہے۔ اور اکثر اوقات یہ رطوبات قدرے قلیل حالت صحت میں بھی بلا ارادہ خارج ہو جایا کرتی ہیں۔ اور اس کا احساس بہت ہی کم ہوتا ہے اسلئے ان سے بچنا اور پرہیز کرنا نہایت دشوار و سخت مشکل ہے۔ برخلاف پیشاب کے کہ اس سے اجتناب کرنا نہایت سہل اور آسان ہے۔ پس قاعدہ اصول کی موافق کہ المشقة موجبة للیس (مشقت اور محنت آسانی کا موجب و باعث ہوتی ہے) اس باب میں تخفیف واقع ہوئی ہے۔ اور ان رطوبات کو نجس اور ناقض وضو قرار نہیں دیا تاکہ حرج اور تنگی لازم نہ آئے۔ اور چونکہ ان رطوبات کے نکلنے سے بعض نواقض وضو کی مخالفت (ملاپ) کے توہم کا وہ غم اور گمان پیدا ہوتا ہے جو سبیلین (دور اہل) سے خارج ہوتے ہیں۔ اسلئے ان رطوبات کے نکلنے پر استحبائے وضو کا حکم دیا گیا ہے۔ جب یہ مقدمہ معلوم ہو چکا۔ تو اب جاننا چاہیے کہ فضل عہ نجاتہ بالضم بلغم جو گلے سے نکلتا ہے ۱۲

مصنف کا کلام جو اس مقام میں وارد ہوا ہے۔ موجودہ ذیل مردود اور باطل ہے۔

**وجہ اول۔** یہ کہ ان رطوبات کی طہارت کا حکم بالکل ایسا ہی ہے۔ جیسے انسان اور دیگر حیوانات کی منی کی طہارت کا حکم کتے اور سور کے سوا (کہ وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں) کہ شافعی اسکا قائل ہے۔ اور جیسے انسان کی منی کا حکم احمد بن حنبل۔ اسحاق اور داؤد کے نزدیک کتاب حمتہ لائمۃ فی اختلاف لائمۃ میں فرماتے ہیں۔ والاصح من مذہب الشافعی ان المني طاهر لا من الكلب والخنزير والاصح من مذہب احمد انه طاهر من الادمی (شافعی کا صحیح تر مذہب یہ ہے کہ کتے اور سور کے سوا سب کی منی پاک و طاہر ہے۔ اور احمد کا صحیح تر مذہب یہ ہے کہ آدمی کی منی پاک ہے) اور فتح الباری سے طہارت منی کے باب میں مذہب احمد کی مماثلت مذہب شافعی سے مطلقاً معلوم و مفہوم ہوتی ہے۔ اور اس کی عبارت یہ ہے ثم قال فذهب ذاهبون الى ان المني طاهر وان لم يفسد الماء ان وقع فيه واحتجوا في ذلك بهذه الآثار واداراد بجهلاء الذاهبون الشافعي واحمد واسحاق وداؤد (پھر کہا کہ بعض کا مذہب یہ ہو کہ منی طاہر ہے اور اگر وہ پانی میں گر جائے۔ تو پانی کو فاسد اور نجس نہیں کرتی۔ اور انھوں نے اس باب میں انہی آثار سے احتجاج کیا ہے۔ اور بعض مذہب الوں سے شافعی احمد اور داؤد مراد لی ہے)

**وجہ دوم** یہ کہ حدیث شریف بنوی علی قائلہ والہ الف الف نخبۃ و سلام میں سر عضو تناسل کے دھونیے نجاست مذی پر استدلال وارد ہوا ہے۔ اور مصنف کو جو امامیہ کے قول کا اس حدیث کے مخالف ہونیکا وہم پیدا ہوا ہے۔ وہ مدفوع اور باطل ہے۔ اسلئے کہ اس حدیث کی صحت و ثبوت اور اس کا محفوظ ہونا امامیہ کے نزدیک مسلم نہیں ہے۔ اور بالفرض اگر اس کو صحیح اور درست مان لیا جائے۔ تو اس حدیث میں جو مذی کے لگنے سے عضو تناسل کے سرے کو دھونیکا حکم دیا گیا ہے۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مذی نجس ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ مذی طاہر ہو جیسا کہ امامیہ کا مذہب ہے۔ اور اسکے لگنے سے عضو تناسل کے سرے کو دھونیکا حکم تعبدی ہو۔ چنانچہ کتھا مالک کے نزدیک پاک و طاہر ہے۔ اور اسکے چاٹنے سے ظرف کو دھونیکا حکم تعبدی ہے۔ کتاب حمتہ لائمۃ فی اختلاف لائمۃ میں احکام کلب کے ضمن میں فرماتے ہیں قال مالک وهو طاهر لا ينجس ما وقع فيه لكن يفسد الماء نقيداً ارا مالک کا قول یہ ہے کہ کتھا پاک ہے جس چیز میں کتھا منہ ڈالے وہ نجس نہیں ہوتی۔ لیکن ظرف کو تعبدی طور پر دھویا جاتا ہے یعنی اسلئے کہ شرعاً دھونیکا حکم ہے۔ دھویا جاتا ہے۔ ورنہ پاک ہے) اور دفع کلب کے بارے میں بخاری

احمد و شافعی کے نزدیک منی پاک ہے

مذہب احمد

مذہب شافعی

کتھا مالک کے نزدیک پاک ہے

کا مذہب بھی یہی ہے۔ جامع صحیح میں فرمایا ہے قال الزہری اذا لغم الکلب فی اناء ولیس له وضوء  
 غیرہ یتوضأ بصوف قال السفیان هذا الفقه بعینه لقوله تعالیٰ اذا لم یجد واما یتیمموا وهذا  
 ماء و فی النفس منه شیء یتوضأ به و تیمم زہری کا قول ہے کہ جب کتا کسی برتن میں پانی  
 پی لے۔ اور اس کے سوا اور پانی وضو کرنے کے لئے موجود نہ ہو۔ تو اسی پانی سے جو کتے سے بچا ہوا موجود  
 ہے وضو کر لے۔ اور سفیان کہتا ہے۔ یہ فقہ بعینہ قول حق تعالیٰ کہموا حق ہے کہ خدا فرماتا ہے۔  
 اذا لم..... یتیمموا کہ جب تم کو پانی نہ ملے تو تیمم کر لو۔ اور یہ پانی موجود ہے۔ اور دل  
 میں اس سے کچھ شبہ ہے تو اس پانی سے وضو بھی کرے۔ اور تیمم بھی کرے۔ شارحین بیان کرتے  
 ہیں کہ بخاری کی غرض یہ ہے کہ اس باب میں مالک کی تائید کی جائے کہ کتا نجس نہیں ہے۔  
 اور شارح علیہ السلام نے جو حکم دیا ہے کہ کتے کے منہ ڈالنے اور پانی پینے سے برتن کو سات دفعہ  
 دھوئیں۔ اور اس پانی کو گرا دیں۔ یہ حکم تنقیدی ہے۔ اسی طرح ہم بھی کہتے ہیں کہ حدیث شریف  
 جس کو مصنف نے استدلال میں پیش کیا ہے۔ وجوب پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ ممکن ہے کہ غسل  
 (دھونا) کا حکم استحباب اور نظافت (صاف کرنے) کے طور پر دیا گیا ہو جیسا کہ شافعی نے منی  
 کے باب میں ذکر کیا ہے پس استدلال تمام اور کامل نہیں ہوتا محقق شریف شرح مشکوٰۃ میں  
 فرماتے ہیں۔ مذهب الشافعی ان الممنی طاهر وعند اصحاب الراۃ نجس بغسل وطہاء و  
 یفرک بالسماء ومن قال بالطہارة قال حدیث الغسل لا یخالف حدیث الفرق وهو  
 علی سبیل الاستحباب والنظافة والحدیثان اذا امکن اسئلما لهما لم یجبر حملهما علی التناقض  
 اتھی۔ یعنی مذہب شافعی یہ ہے کہ منی پاک ہے۔ اور اصحاب اے کے نزدیک نجس ہے۔ نہ حال نہیں  
 دھوئی جاتی ہے۔ اور خشک حالت میں ملی اور کھڑچی جاتی ہے۔ اور جو لوگ طہارت کے قائل  
 ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ غسل (دھونا) کی حدیث فرق (ملنا دلنا) کی حدیث کی مخالفت اور منافی  
 نہیں ہے۔ اور دھونا استحباب اور نظافت (صفا) کی رو سے ہے۔ اور جبکہ دونوں حدیثوں پر  
 عمل کرنا ممکن ہو۔ تو انکو تناقض اور مخالف پر عمل کرنا اور انکو ایک دوسری کی مخالفت سمجھنا جائز  
 نہیں ہے۔ المختصر امامیہ بھی مذی کے بارے میں یہی کہتے ہیں کہ غسل (دھونا) استحباب اور نظافت  
 پر محمول ہے۔ اور اس طرح کرنے سے احادیث مختلفہ کے دونوں طریقوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ اور  
 جبکہ دونوں حدیثوں پر عمل کرنا ممکن ہو۔ تو انکو تناقض پر محمول کرنا جائز نہیں ہے۔ پس امامیہ  
 پر کسی قسم کی شاعت اور قباحت لازم نہیں آتی۔ حالانکہ احمد حنبل بھی ایک روایت کی بنا پر طہارت

منی اور مذی کے باب میں اقوال اہل سنت

مذی کا قائل ہے چنانچہ کتاب تنقیق و مقزق فی فقہ الامتہ الاربعہ معروف بہ افضلہ فی اختلاف  
تالیف زبیر ابو المظفر یحییٰ بن سعید شیبانی بغدادی ضلی معروف بہ ابن ہبیرہ میں اس کی تصریح موجود  
ہے اختلاف فی منی الآدی وقال الشافعی هو طاهر وطاہر ویا بسا وقال احمد فی احدی روایتہ  
انہ طاهر وطاہر مذهب الشافعی واجمعوا علی بخاستہ المذی روی عن احمد فی بعض الروایات  
کالمذی سواء (آدی کی منی کے باب میں امت نے اختلاف کیا ہے۔ اور شافعی کا قول ہے کہ وہ  
تراو خشک و نو حلتیں پاک ہیں۔ اور احمد کا قول ایک روایت میں یہ ہے کہ وہ نہ حلتیں پاک ہیں  
جیسا کہ شافعی کا مذہب ہے۔ اور مذی کے محسن ہونے پر سب کا اجماع ہے۔ اور بعض روایات میں  
احمد سے مروی ہے کہ وہ بالکل منی کی طرح ہے۔ (یعنی پاک ہے)۔

**وجہ سوم** یہ کہ ان احادیث سے جن کا ظاہر خروج مذی کی حالت میں وضو کرنا دلالت  
کرتا ہے۔ مذی کے ناقض وضو ہونے پر استدلال کرنا ساقط اور باطل ہے۔ اسلئے کہ یہ احتمال ہو  
سکتا ہے کہ ان احادیث میں وضو کا حکم استحباب کے طور پر ہے۔ اور جب احتمال پیدا ہو جائے  
تو استدلال باطل ہو جاتا ہے۔ اور جملہ المذی منہا الوضو کو جو علی بن نقیضین کی روایت میں موجود  
ہے۔ شیخ ابو جعفر طوسی علیہ الرحمہ نے تعجب پر محمول کیا ہے یعنی چونکہ مذی کے حلیہ ہونی کی حالت  
میں وضو کا لازم نہ ہونا نہایت واضح اور ظاہر ہے۔ اسلئے گویا یہ کلام بطریق تعجب ارشاد ہوا ہے  
اور تعجب پر محمول کر لینی موسید وہ روایت ہے۔ جو فتح الباری میں مسند احمد سے مروی ہے۔ من  
حدیث ہانی بن ہانی عن علی فامرت المقداد فسال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فضحك  
فقال فیہ الوضوء (ہانی بن ہانی نے علی سے روایت کی ہے کہ میں نے مقداد کو حکم دیا۔ اور اس نے  
آنحضرت صلعم سے پوچھا۔ پس آنحضرت نے ہنس کر فرمایا۔ اس میں وضو! کیونکہ ظاہر ہے کہ ہنی  
تعجب سے پیدا ہوتی ہے پس اس مقام میں ہنسنا اس محل کا قرینہ ہو سکتا ہے۔

**وجہ چہارم** یہ کہ امام مالک بھی خروج مذی کی حالت میں وضو کے عدم انتقاض یعنی وضو نہ  
ٹوٹنے کا قائل ہے۔ پس اس مخصوص قول میں خاص کر امامیہ کو تشیع کرنا بالکل بیوجہ اور تخصیص بلا  
مخصص میں داخل ہے۔ فقہ کے قاعدہ مقررہ کی موافق جو متین ہدایہ میں ہے مالک سے مجدد ثلث  
لیس یناقض لیس بلخمس (جو چیز کہ حدیث نہیں ہے یعنی ناقض وضو نہیں ہے۔ وہ محسن نہیں  
ہے) لازم آتا ہے کہ مالک کے نزدیک مذی بھی محسن نہ ہو۔ قائل۔

**وجہ پنجم** یہ کہ آنجناب نے مذی کی نجاست پر استدلال فرماتے ہوئے ضمناً ارشاد فرمایا۔

بہت مذی از اثر باب

ہے۔ کہ وہ بلاشبہ غلیظ اور گاڑھا پٹاب ..... الخ۔ یہ قول بلاشبہ سداورستی سے جاری اور بالکل نادرست اور غلط اور محققین کی تصریحات کے سراسر خلاف ہے۔ مولانا نقیبی شرح اسباب علامات میں فرماتے ہیں الوذی وهو رطوبة غزویة لدرجة تسيل فی مجرى البول عند ارادته لتغرية المجرى لان البول لكثرة مقداره يطول زمان مروره عليه وهو حاد فاحتيج الى تلك الرطوبة لتكسر بلعابتها حدة البول فلا يخرج المجرى وتولد من غدة موضوعة بقرب عنق المثانة ينضغط عند حركتها البول للخروج فيسيل منها تلك الرطوبة وهي اذا كثرت غلظت وسالت بعد البول ايضا روى ایک لیس ماروچپ ماررطوبت ہے جو مجرے بول میں جاری ہوتی ہے جبکہ اس مجرے کو لیس وار کرنا مقصود ہوتا ہے۔ کیونکہ بول کی مقدار کثیر اور اسکے گزرنے کی مدت طویل ہوتی ہے اور وہ تیز اور تند ہوتا ہے۔ پس ضروری ہوا کہ بول کی صحت اور تندی کو اس (مذی) کے لیس اور لعاب کے توڑ دیا جائے پس مجرے خراب نہیں ہوتا۔ اور مذی ایک غدو میں پیدا ہوتی ہے جو مثانہ کی گردن کے قریب کھا گیا ہے جب بول نکلنے کیلئے حرکت کرتا ہے تو وہ غدو دوتا ہے۔ اور اس سے یہ رطوبت جاری ہو جاتی ہے۔ اور یہ جب بکثرت ہو جاتی ہے تو غلیظ اور گاڑھا ہو جاتی ہے۔ اور پیشاب کے بعد بھی بہتی ہے اور جبکہ بول وروزی کی باہم مغائرت ثابت ہو گئی تو جو کچھ اس پر متفرع فرمایا ہے۔ وہ بنا بر فاسد علی الفاسد میں داخل اور باطل ہوا۔

وجہ ششم۔ یہ کہ اگرچہ الوذی منہ الوضوء والی روایت کی سند ضعیف ہے لیکن تاہم وہ اتقاض وضو پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وضو کا حکم بطور استنجاب ہو۔ حالانکہ او حدیث صحیح وضو کے واجب نہ ہونے پر دال ہے۔ علمائے امامیہ نے جمع روایات کی رو سے اس حکم وضو کو استنجاب پر محمول فرمایا ہے اور روایات میں تطبیق کرنے سے انکی مخالفت لازم نہیں آتی۔

وجہ ہفتم۔ یہ کہ روایات اہل سنت میں بھی وذی کی حالت میں ترک وضو کی اجازت وارد ہوئی ہے۔ صاحب مسوی نے اپنی کتاب میں ایک باب اس کیلئے مقرر کیا ہے۔ اور فرمایا ہے باب ما یروی من الرخصة فی ترک الوضوء من الوذی (باب ان روایات کے بیان میں جو وذی سے ترک وضو میں وارد ہوئی ہیں) اور انشاء اللہ آئندہ بحث میں ان کو نقل کیا جا گا۔ اور اس میں شک نہیں ہے۔ کہ اگر وذی وضو کی ناقض ہوتی تو اس کے ترک کی اجازت

بروایات اہل سنت ذی ناقض وضو نہیں

جائز نہ ہوتی۔ نیز قاعدہ مقررہ مالیس بناقض لیس بلیس (جو چیز ناقض وضو نہیں وہ نجس بھی نہیں) کی موافق ضروری اور لازم ہے۔ کہ وضو نجس نہ ہو۔ فقہ تصوف و تامل۔

**قول مصنف تحفہ** منجملہ ان احکام کے ایک حکم یہ ہے کہ اگر عضو تناسل کو پیشاب کر نیکی بعد تین دفعہ چھٹکیں۔ پھر اس تین دفعہ چھٹکنے کے بعد جو کچھ

نکلے۔ وہ پاک ہے۔ اور ناقض وضو بھی نہیں۔ اور یہ حکم شرع کے برخلاف ہے کہ جو چیز سبیلین یعنی دو نورستوں سے نکلے۔ وہ نجس اور ناقض وضو ہوتی ہے۔ اور سابق کے چھٹکنے کو لاحق یعنی حال کی طہارت اور وضو کے عدم انتقاض (وضو کے نہ ٹوٹنے) میں کیا دخل اور کوئی تاثیر ہے؟ اور یہ حکم صابین (محبوس) کے مذہب سے مشابہ ہے۔ جو ان کی دساتیر میں موجود ہے کہ اگر کوئی شخص وضو کر کے نماز کی نیت کر لے اور اٹھائے نماز میں جو حدث بھی واقع ہو۔ وہ نماز میں خلل کا باعث نہیں ہوتا۔ اور اس قسم کے مسائل کی بعینہ وہی حکایت ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص سے ملاقات کر نیکی لئے زمین کی۔ اور لباس اور فرش آراستہ کیا اور مدت تک اس کے آئینہ کا منظر رہا جب وہ شخص آیا۔ تو تنگ ہو گیا۔ اور فرش اٹھا دیا۔ اور کہا کہ آخر یہ سب کچھ میں نے اس کی ملاقات کیلئے کیا تھا۔ گو ملاقات کی وقت میں تنگ ہو گیا۔ اور زمین پر بیٹھ گیا ہوں۔ نیز روایات آئمہ کے بھی خلاف ہے روی ابن عیسیٰ عن ابی جعفر علیہ السلام انه کتب لیه هل یجب الوضوء اذا خرج من الذکر شئی بعد الاستبراء قال نعم (ابن عیسیٰ نے ابو جعفر باقر علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ اس نے حضرت کچھ مدت میں لکھا کہ جب استبراء کر نیکی بعد عضو تناسل سے کچھ خارج ہو۔ تو کیا وضو واجب ہے؟ آپ نے فرمایا کہ ہاں)

**جواب باصواب** امامیہ کے نزدیک پیشاب کے استبراء کر نیکی آداب طریقے یہ ہیں کہ جب پیشاب کر نیے فارغ ہو جائے۔ تو ذرا صبر

کرے۔ یہاں تک کہ پیشاب کا آنا بند ہو جائے۔ بعد ازاں استبراء کرے۔ اور بعض علماء استبراء کے وجوب کے قائل ہوئے ہیں۔ اور اس کا کامل تر طریقہ یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کی درمیانی انگلی کو مفقہ کے نزدیک رکھ کر عضو تناسل کی جڑ تک تین دفعہ زور سے کھینچے پھر انگشت شہادت یعنی کلمہ کی انگلی کو عضو تناسل کے نیچے رکھے۔ اور انگوٹھے کو اسکے اوپر۔ اور عضو تناسل کے سرے تک تین دفعہ زور سے کھینچے۔ بعد ازاں عضو تناسل کے سرے کو پہلوؤں سے پکڑ کر تین دفعہ چوڑے اور چھٹکے تاکہ جو پیشاب اس میں ہو وہ گر جائے۔ اور یہ بات تجربہ سے ثابت ہو چکی ہے کہ ان

عملوں کے کرنے پر پوری پوری صفائی حاصل ہو جاتی ہے۔ اور باقی اجزائے بول کے نکلنے کا احتمال باقی نہیں رہتا۔ حالانکہ بعض روایات میں وارد ہوا ہے کہ اگر عصر و نثر یعنی پختے اور چھٹکنے کے بعد کچھ نکلے۔ تو وہ بول نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ حباثل یعنی رگھائے پشت سے جو ودی کا مقام ہے ہوتا ہے اس کا مطلب ہے کہ وہ رطوبت جو انسیر کے بعد خارج ہو۔ وہ بول نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ ودی ہوتی ہے اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ودی ناقض وضو نہیں ہے۔ اور اس عمل میں دل سے شک کو دفع کرنے کے لیے مبالغہ کیا گیا ہے تاکہ صاحبان و سوا اس یہ گمان کر کے کہ جو کچھ خارج ہوا ہے۔ اجزاء بول کا بقایا ہے۔ اور تخیل اور توہم میں پڑ کر اس قسم کی چیزوں کے بہنے کے احساس سے جو وساوس شیطانی سے ہے پرہیز کریں۔ اور ان کی طرف تفت نہ ہوں۔ اور اسکی پرواہ نہ کر کے نماز کو نہ چھوڑیں اور لفظ حباثل میں بھی جو کلام امام ہمام علیہ السلام فاذہ من الحباثل میں واقع ہوا ہے۔ ایک حقیقی اور واقعی اشارہ اس طرف ہے کہ حباثل جمع حبالہ اور حبالہ جمع جبل غیر قیاسی ہو جیسا کہ محقق شریف نے حاشیہ مشکوٰۃ میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ اور اس قول میں الف لام ممکن ہے۔ کہ مصنف البہ کی عوض ہو یعنی من حباثل الشیطان یعنی شیطان کی کمندوں اور رسیوں سے ہے جو چاہتا ہے کہ اس قسم کے توہمات سے لوگوں کو وسوسہ میں ڈال کر نماز سے جو بہترین عبادت ہے باز رکھے۔ اور ان لوگوں کی خذلان اور بے یاری کا باعث ہو۔ اور احادیث معتبرہ میں وارد ہوا ہے کہ وسواس شیطانی فعل ہے جبکہ یہ مقدمات انجام پر پہنچ گئے۔ تو صاحبان عقل و دانش پر واضح اور لائح ہو گیا کہ فاضل مصنف کے باطل جن سے جناب مکرم نے اپنے توہمات سوداویہ اور ہوا جس ظلمانیہ کی موافق چہرہ صفحہ کو گناہگاروں کے نامہ اعمال کی طرح سیاہ کیا ہے۔ باطل اور فضول ہیں۔ اب ہم اہل استفادہ کیلئے بغرض زیادتی توضیح بیان کرنے ہیں کہ مصنف کا قول جو مثل بول ہے چند وجوہ سے مردود اور مدفوع ہے۔

**وجہ اول۔** یہ کہ اس قسم کی روایات کتب عامہ میں بھی وارد ہوئی ہیں۔ فاضل مصنف کے والد اور شیخ کتاب مسوے من احادیث الموطا میں فرماتے ہیں باب ما یروی عن الیٰسہ فی ترک الوضوء من الودی۔ مالک عن یحییٰ بن سعید عن سعید بن المسیب نہ سمعنا وجہا لیسالہ فقال انی لا جد للبیل وانا اصلی فانصرف فقال لہ سعید لو سال الیٰ غنزی ما انصرفت حتی اقضی صلواتی یعنی باب ان روایات کے ذکر میں جو ودی کے نکلنے کے سبب ترک وضو کی رخصت کے بارے میں مروی ہیں۔ اکتب یحییٰ بن سعید سے روایت کرتا ہے۔ اور وہ سعید بن

مسبب جو کیا تا بعین اور اہلسنت کے فقہاء محدثین سے تھا۔ کہ راوی سنتا تھا۔ اور ایک شخص اس سے سوال کرتا تھا کہ میں نماز کی حالت میں تری اور رطوبت معلوم کرتا ہوں پس نماز سے ہر طرف ہو جاتا ہوں بوسعد نے اس سے کہا کہ اگر ایسا سیلان ہوتا کہ میری رانوں پر پہنچ جاتا۔ تو میں اپنی نماز کو نہ چھوڑتا۔ جنہک کہ ختم نہ کر لیتا۔ نیز کتاب میں مرقوم ہے مالک عن الصلت ابن زبیدانہ قال سالت سلیمان بن یسار عن البطل جده فقال انضح ما تحت ثوبك بالماء والدعنه (مالک نے صلت بن زبید سے روایت کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں نے سلیمان بن یسار سے تری اور رطوبت کی بابت سوال کیا جس کو میں پاتا ہوں۔ اسے جواب دیا کہ تو اپنے کپڑے کے نیچے کی چیز پر پانی بہا لے۔ اور اس کی پروا نہ کر اور ظاہر ہے کہ سعد بن مسیب کیا تا بعین سے ہی وہ لوگ آنحضرت علیہ وآلہ السلام کی مرویہ احادیث اور صحابہ کرام کے اقوال پر عمل کرتے تھے۔ البتہ اسکا یہ قول روایات سے ماخوذ اور مستنبط ہوگا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے جو روایت بعض کتب اہل سنت میں مروی ہے۔ وہ بھی اس قول کی مؤید ہے۔ ان رجلاً قال یا رسول اللہ انی کما توضعنا سأل فقال اذا توضأت فسال من فرائک الی قدمک فلا وضوء علیک (ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ جب میں وضو کر لیتا ہوں۔ تو ایک تری روان ہو جاتا ہے۔ فرمایا جب تو وضو کر لے اور تیرے سر سے پاؤں تک طوبت کا سیلان ہو جائے۔ تو بخیر وضو واجب نہیں ہے) نیز احادیث مانورہ میں فراغت بول کے بعد تتر کا حکم وارد ہوا ہے۔ چنانچہ اصحاب نے باسناد خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کی ہے اذا بال احدکم فلیتتر ذکرہ ثلاث مرات جب کوئی شخص تم میں سے بول کرے پس اس پر لازم ہے کہ وہ اپنے عضو تناسل کو تین دفعہ جھٹکائے۔ اور ابوداؤد نے بھی اس حدیث کو تخریج کیا ہے۔ اور شیخ جلال الدین سیوطی نے بھی جامع صغیر میں نقل فرمایا ہے۔ اور مجمع البحار میں اس حدیث کے ذکر کر نیکی بعد بیان کیا ہے التتر لجذب بقوة (تتر زور سے کھینچے کہتے ہیں) نیز مجمع البحار میں مذکور ہے ومنہ ان احدکم یغذب فی قبرہ فیقال انہ لم یکن یتتر عند بولہ (کہ ایک شخص کو قبر میں عذاب یا جائیگا۔ پس کہا جائیگا کہ وہ پیشاب کرتے وقت تتر نہ کیا کرتا تھا) اور اس حدیث کے ذکر کر نیکی بعد بیان کیا ہے هو استفعال من التتر یرید الحرص علیہ والاهتمام بہ وهو یعت علی الطھر والاسْتِئْذَان من البول (یعنی یتتر تتر ثلاثی مجر کے باب استفعال ہے۔ اس سے اس پر حرص دلانا اور شہام کرنا مراد ہے۔ اور وہ پیشاب سے استئذان کرنے اور ظاہر ہونے پر آمادہ کرنا ہے) اور یہ بات

نہایت واضح اور روشن ہے کہ جس عمل کے ترک پر شارع علیہ السلام سے عذاب کا وعدہ وارد ہوا ہو۔  
 البتہ اس میں مامیہ اور فرد گداشت نہ کرتے ہوئے اور پیشاب کرنیکے بعد تر کو عمل میں لاتے ہوئے پس  
 سعید بن مسیب و سلیمان بن یسار کا قول اس عمل کی مداومت کے باب میں اس قول کو قوت دیتا ہے  
 کہ تر کرنیکے بعد جو پیشاب کرنیکے بعد معمول اور دستور ہے۔ رطوبت کا پایا جانا قابل اعتبار نہیں ہے  
 اور وہ پاک ہے۔ اور ناقض وضو نہیں۔ اور جیسا کہ روایت مامیہ میں اسکی تعلیل اس طرح پر وارد ہے  
 کہ یہ رطوبت پشت کی رگوں میں سے آتی ہے۔ اور روزی ہے۔ اس سے بھی یہی مقصود ہے کہ دل  
 کے شک و دوسو اس کے رفع کر نہیں مبالغہ کیا جائے۔ علمائے اہل سنت نے اپنی دو وجوہوں  
 سے تعلیل کی ہے۔ لغوی نے شرح سنت میں دل سے شک و دوسو اس کو دفع کر نہیں مبالغہ کرنے  
 پر معمول کیا ہے۔ چنانچہ صاحب مسوی نے اس سے نقل کیا ہے۔ اور مشونے کے باب کا عنوان  
 اس امر کی صریح دلیل ہے کہ اسکے مصنف نے خروج و ذی سے اسکی تعلیل کی ہے جیسا کہ صاحبان  
 غور و تامل پر واضح اور روشن ہے پس علمائے فریقین اس حدیث کی روایت و اسکی تعلیل  
 بیان کر نہیں بالکل یکساں اور باہم برابر ہیں محض مامیہ کو خاص طور پر اس باب میں تشبیح کرنا تخصیص  
 بلا تخصیص ہے۔ اور فاضل مصنف نے جو اپنے بعض مراسلات میں تخصیص کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ  
 کتاب اہل سنت میں بطریق روایت وارد ہوئی ہے۔ نہ کہ بطریق فتویٰ۔ برخلاف اس کے کتب مامیہ  
 میں بطریق فتویٰ وارد ہے۔ اور تر کے بعد پیشاب مامیہ کے نزدیک پاک ہے۔ یہ سراسر کذب  
 و افتراء محض ہے۔ کتب مامیہ میں کہیں اس کا نشان تک بھی نہیں پایا جاتا۔ چنانچہ ناظرین کتب  
 مامیہ پر خوب طرح ظاہر ہے جو اصل حقیقت کا پتہ لگانا چاہیں۔ انکی کتابوں کا مطالعہ فرمائیں حالانکہ  
 اہل سنت کے بہت سے علماء مثلاً اوزاعی۔ داؤد و بلکہ مالک و شافعی قائل ہیں کہ بچے کا پیشاب  
 پاک ہے۔ اگرچہ نووی نے شافعی کی طرف اس قول کی نسبت کرنیکا انکار کیا ہے۔ لیکن عینی نے  
 اس باب میں اس کی تکذیب کی ہے فتح الباری میں حدیث اتی رسول اللہ صبی فبال علی  
 ثوبہ الحدیث (رسو خدا صلعم کے پاس ایک بچہ لائے۔ اس نے حضرت کے کپڑے پر پیشاب کئے و یا  
 ۱۰۰۰) کی شرح کے ضمن میں مذکور ہے و یستفاد من الحدیث احکام متھا ان الشافعیۃ  
 احتجوا بهذا علی ان بول الصبی یکنفی فیہ باتباع الماء یاہ ولا یحتاج الی الغسل وعن  
 هذا قال بعضهم بطہارة بولہ وقال النووی الخلاف فی کیفیتہ تطہیر الشیء الذی بالعلیہ  
 الصبی ولا خلاف فی نجاستہ وقد نقل بعض اصحابنا اجماع العلماء علی نجاستہ بول الصبی

باب فی تطہیر بول الصبی

وانہ لم یخالف فیہ الا داؤد واما ما حکاہ ابو الحسن بن بطلال ثم نقل القاضی عیاض عن  
 الشافعی وغیرہ انہم قالوا بول الصبی طاهر وینضح فحکایتہ باطلہ قطعاً قال لعینی هذا انکار  
 من غیر برہان ولم ینقل هذا عن الشافعی وحده بل نقل عن مالک ایضاً ان بول الصبی  
 الذی لا یطعم طاهر کذا نقل عن الازہری النحوی (اس حدیث سے چند احکام نکلتے ہیں  
 مجملہ ان کے ایک حکم یہ ہے کہ شافعیہ نے اس حدیث سے اس بات پر احتجاج کیا ہے کہ بچے کے  
 پیشاب پر پانی کا ڈال دینا ہی کافی ہے۔ اور دھونکی ضرورت نہیں ہے۔ اور اس سبب بعض شافعیہ  
 بچے کے پیشاب کی طہارت کے قائل ہو گئے ہیں۔ اور نووی کا یہ قول ہے کہ بس چیز پر بچے  
 نے پیشاب کیا ہو۔ اسکی تطہیر یعنی پاک کر دینکی کیفیت میں اختلاف ہے۔ اور اسکی نجاست میں کوئی  
 اختلاف نہیں ہے۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے بچے کے پیشاب کی نجاست پر اجماع علماء کو نقل  
 کیا ہے۔ اور یہ بیان کیا ہے کہ اس باب میں داؤد کے سوا اور کوئی خلافت نہیں لیکن ابو الحسن  
 ابن بطلال نے جو حکایت بیان کی ہے۔ پھر قاضی عیاض نے شافعی وغیرہ کی طرف سے نقل  
 کیا کہ وہ قائل ہیں کہ بچے کا پیشاب پاک ہے۔ اور تھوڑا سا پی سکتے ہیں۔ پس یہ حکایت قطعاً  
 باطل ہے۔ یعنی کہنا ہے۔ یہ انکار بے دلیل و برہان ہے۔ یہ روایت محض شافعی ہی سے منقول  
 نہیں ہے۔ بلکہ مالک کی طرف سے بھی ایسا ہی بیان کیا گیا ہے۔ کہ جو بچہ کھانا نہ کھاتا ہو اس  
 کا پیشاب پاک ہے۔ اور ازہری کی طرف سے بھی ایسا ہی نقل کیا گیا ہے (یعنی وہ بھی بچے کے پیشاب  
 کی طہارت کا قائل ہے) اور اس باب میں کتاب مسویٰ کی روایات اس امر پر ہیں کہ اس مسئلہ  
 کا بیان فتوے کے طریق پر ہے۔ نہ روایت کے طور پر۔ اگر یہ قول اہل سنت کے نزدیک اس زمانہ  
 موجودہ میں مفتی بہ نہ ہو۔ تو قرون سابقہ اور زمانہ گذشتہ میں جس کو مشہور و بخیر جانتے ہیں اسکے مفتی بہ  
 ہونے میں کسی قسم کا شک نہیں ہے (یعنی زمانہ سابقہ میں ضرور اس قول کی موافق فتویٰ دیا  
 جاتا تھا۔ چنانچہ مصنف نے جو فرق بیان کیا ہے۔ وہ باطل اور ناقابل سماعت ہے۔ تعجب ہے کہ فاضل  
 مصنف نے حیا و شرم کا پردہ اپنے چہرہ پر سے اٹھا کر اپنے مشائخ کبار کے حقوق کو نا فرمانی  
 اور حقوق سے تبدیل کر دیا ہے۔ اور ان پر ہدیاں سرائی اور فضول گوئی کی زبان کھولی ہے۔ اور  
 اقوال و روایات مانورہ کے مقابل یہ الفاظ نازیبا زبان پر جاری کئے ہیں کہ یہ حکم صابین  
 کے مذہب کے متناہ ہے۔ جو انکی رسالت میں موجود ہے۔ اور اگر کوئی شخص وضو کر کے نماز کی نیت  
 سے ملے تو وہ قول جس کی موافق فتویٰ دیا جائے ۱۲ منہج۔ عہ مشہور و بخیر یعنی اسکے بیک ہیبتی بابت شہادت دیجی ہو۔ اس  
 سے قول خیر القرون قرنی ثانیہ و ثانیہ کی طرف اشارہ ہے ۱۲ منہج۔

کھلے۔ اور اثنائے نماز میں جو حدیث بھی واقع ہو۔ وہ نماز میں خلل کا باعث نہیں ہوتا۔ اور اس قسم کے مسائل کی بعینہ وہی حکایت ہے۔ کہ ایک شخص نے کسی شخص سے ملاقات کر نیکی کے لیے زینت کی۔ اور لباس اور فرش آراستہ کیا۔ اور مدت تک اس کے آنیکا منتظر رہا۔ جب وہ شخص آیا تو بالکل تنگ ہو گیا۔ اور فرش بھی اٹھا دیا۔ اور کہا کہ آخر یہ سب کچھ میں نے اسی کی ملاقات کیلئے کیا تھا۔ گو ملاقات کیوقت میں تنگ ہو گیا۔ اور زمین پر بیٹھ گیا ہوں۔“ الغرض جناب کی یہ ہرزہ ورائی اور یہودہ سرائی آپکی کمال و پنداری اور آدب و ادنیٰ پر دلالت کرتی ہے۔ کہ روایت مرویہ کے مقابلہ میں اس قسم کی تشنیعات فصیح اور کلمات شیعہ ارشاد فرماتے ہیں۔ ان ہذا سنی عجیب اور مضحک اور وہی تمثیل حوالہ قلم فرمائی ہے۔ اگرچہ مثل کے مطابق نہیں ہے۔ مگر تاہم مشترک الورد ہے۔ یعنی سنی اور شیعہ دونوں کیلئے مشترک ہے۔ پس جو کچھ جواب اہلسنت کی طرف سے دیا جائے وہی جواب ہماری طرف سے تصور کر لیں۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ مصنف نے جو ارشاد فرمایا ہے کہ اثنائے نماز میں جو حدیث بھی واقع ہو۔ وہ نماز میں خلل کا باعث نہیں ہوتا۔ اس کو محض صابین میں مختص اور محدود کر تار یا تو مخدوم و مکرم کی غفلت و تغافل اور جہالت کی وجہ سے ہے۔ یا یہ سبب ہے کہ ان اقوال سے دانستہ تجاہل اختیار کیا گیا ہے۔ جنکی شارحین بخاری نے تخریج فرمائی ہے۔ کہ بعض فقہائے اہلسنت اس بات کے قائل ہیں۔ کہ جو چیز ابتدا میں نماز کے منعقد کر نیکی مانع ہوتی ہے۔ اگر وہ اثنائے نماز میں حادث ہو جائے۔ تو بطلان نماز کا باعث نہیں ہوتی (یعنی اس کے حادث ہونے نماز باطل نہیں ہوتی) اور بخاری کا مذہب بھی یہی ہے۔ فتح الباری میں باب اذا التقى علی ظہر المصلی قذراً و جفیناً لم یفسد صلوٰتہ (باب اس بیان میں کہ نماز پڑھنے والے کی پیٹھ پر حالت نماز میں اگر کچھ نجاست یا مروار آ پڑے تو اسکی نماز فاسد نہیں ہوتی) کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں وجہ المناسبتہ بین البابین من حیث ان الباب الاول یشتمل علی حکم وصول النجاستہ الماء وهذا الباب یشتمل علی حکم وصول الماء المصلی وهو فی الصلوٰۃ وهذا المقدار یلج بہ فی وجہ الترتیب انکان حکمها مختلفاً فان الباب الاول وصول البول الی الماء الذی ینجسہ کما ذکرناہ فیہ مستقصی بما قالت العلماء فیہ۔ وفي هذا الباب وصول النجاستہ الی المصلی لا یفسد صلوٰتہ علی ما زعم البخاری فانه وضع هذا الباب بهذا المعنی ولهذا صح بقوله لم یفسد صلوٰتہ وهذا میشی علی مذہب من یقول ان من حدث له فی صلوٰتہ ما منعت انعقادها ابتداءً لا یبطل

اثنائے نماز میں حدیث کا واقع و ضو نماز کا باطل نہیں

صلوٰتہ وقال الحافظ ابن حجر قوله لا یفسد فحله ما اذا لم یعلم بذلك وتماذی ویجمل الصلوة مطلقاً علی قول من یدہب الی ان اجتناب الجاستہ فی الصلوٰۃ لیس بفرض قلت ہذا کما مر من نقل الراغبی عن اصحابہ عن ذلك ان ازالنا الجاستہ عندہ لا یجب وعلی قول من ذہب الی منع ذلك فی الابتداء دون ما یطرء والیہ میل المصنف (ان دونو بابوں میں مناسبت کی وجہ یہ ہے کہ پہلے باب میں پانی کو نجاست پہنچنے کا حکم ہے۔ اور اس باب میں مصلیٰ کو حالت نماز میں نجاست پہنچنے کا حکم ہے۔ اور ترتیب میں اسی قدر مناسبت دیکھی جاتی ہے۔ اگرچہ اس کا حکم دونوں میں مختلف ہے۔ باب اول میں پیشاب کھڑے پانی کو پہنچ کر اسے نجس کر دینا ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس باب میں علماء کے اقوال کا مطلب بیان کیا ہے۔ اور اس باب میں نجاست مصلیٰ کو پہنچ کر اس کی نماز کو فاسد نہیں کرتی۔ جیسا کہ بخاری کا مذہب ہے۔ اس نے اس باب کو اسی مطلب کیلئے وضع کیا ہے۔ اور اسی وجہ سے اپنے قول کہ یفسد صلوٰتہ (اس سے اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی) سے تصریح کی ہے۔ اور یہ اس شخص کے مذہب کی موافق درست ہے۔ جو اس باب کا قائل ہو۔ کہ جس شخص کو اثنائے نماز میں ایسا حدث واقع ہو جو ابتداء نماز میں انقطاع نماز یعنی نماز پڑھنے سے مانع تھا۔ اس سے (یعنی اثنائے نماز میں اس حدث کے واقع ہونے سے) اس کی نماز باطل نہیں ہوتی۔ اور حافظ ابن حجر نے کہا ہے۔ "قول بخاری لا یفسد کاعل یہ ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ مصلیٰ کو نجاست لگنے کا علم نہ ہو۔ اور وہ اسی حالت میں نماز ختم کر دے۔ اور مطلقاً صحت نماز اس شخص کے قول پر محمول ہے جس کا مذہب یہ ہو کہ نماز میں نجاست سے اجتناب کرنا فرض نہیں ہے۔" میں کہتا ہوں یہ ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ راغبی کا قول پہلے گزرا۔ جو اس نے اپنے اصحاب کے اس باب میں روایت کیا ہے کہ اس کے نزدیک ازالہ نجاست کو نا واجب نہیں ہے۔ اور اس شخص کے قول کی موافق ہے جس کا مذہب یہ ہے کہ ابتداء نماز میں نجاست کو منع کرنا ہے۔ اور اثنائے نماز میں جو نجاست طاری ہو۔ اس کو مانع نہیں۔ اور مصنف (بخاری) بھی اسی طرف مائل ہے)

وجہ سوم۔ یہ کہ مکث (پھیرنا۔ دیر کرنا) تنخ (کھٹکھارنا) استنبار۔ عصر یعنی پھوڑنے۔ اور تریعی جھٹکنے کے سبب کہ تناسل میں پوری پوری صفائی ہو جاتی ہے۔ اور تریعی جھٹکنے کے بعد جو آخری عمل ہے اجزائے بول کے خارج ہونیکا احتمال باقی نہیں رہتا۔ ان تمام عملوں کے بعد بچاؤ کے بعد اگر کسی قسم کی رطوبت خارج ہو۔ تو وہ صاف اس امر کی دلیل ہے کہ وہ وزی کی رطوبت ہے جس کو طبیعت نے مجرائے بول کی اصلاح حال کیلئے کہ پیشاب کے گزرنے سے جو ضرر

اسکو پہنچا ہے۔ اور ابھی تک اس کا اثر باقی ہے بھیجی ہے۔ اور مجھے بول سے یہ کرائی ہے۔ اور ان  
 عملوں کے بجائے لائی صورت میں مجھے بول میں اجڑے بول کے باقی رہ جانے اور انکے خارج  
 ہونیکا احتمال باقی رہتا ہے۔ اور جو رطوبت ایسی حالتیں خارج ہو۔ بالاجماع بخیر اور ناقص وضو  
 ہے پس اس بیان سے واضح ہو گیا۔ کہ طہارت لاحق میں تری یعنی جھٹکنے کا اثر ضرور ہے۔ اور ثابت  
 ہو گیا۔ کہ مصنف نے جو تحریر فرمایا ہے۔ کہ نتر کو طہارت لاحق میں کچھ اثر نہیں ہے۔ وہ حکم باطل  
 ہے۔ جو جناب محترم کے قلت تامل سے پیدا ہوا ہے۔ زیادہ تعجب کی بات یہ ہے۔ کہ بول سے  
 استبراکر نیک طریق جو امامیہ کے نزدیک معمول ہے اور روزمرہ اس پر عمل کیا جاتا ہے۔ بالکل  
 ان احادیث کی مطابقت ہے۔ جو اہلسنت کی کتب معتبرہ احادیث میں سرور کائنات صلی اللہ  
 علیہ وآلہ وسلم سے مروی ہیں۔ اور مالکیہ کے نزدیک بھی یہی طریقہ معمول و مستعمل ہے۔ شیخ  
 ابوالحسن شاذلی نے منہج وقیہ شرح رسالہ غریہ میں فرمایا ہے والا استبراء واجب کما فی الصحیحین  
 من حدیث القبرین الذین مر بہما النبی صلی اللہ علیہ وسلم اما احدهما فکان لا یستبرأ من البول  
 وهو استفراغ مافی الخرجین من الذی وصفہ من البول ان یجعل ذکرہ بین السبایة و  
 الایہام فمرہما من اصلہما بشرتہ لے راسہ وینترہ یفعل ذلک ثلاث مرآت لحفہ فی  
 السلت والنتر ہکذا قال علیہ الصلوۃ والسلام فقد روی ابن المنذر مسنداً انہ علیہ  
 الصلوۃ والسلام قال ذابال احدکم فلیتر ذکرہ ثلاثاً ثلاثاً ویجعل بین اصبعیہ السبایة  
 والایہام فمرہما من اصلہما بشرتہ والحکمۃ فی ذلک اخراج مافی القضیب من بقایا البول  
 والنتر بالمشانۃ فوقہ بخلاف الاستنثار فی المثلثۃ قالہ البیانی وابن غازی فی التکیل وقید  
 السلت والنتر بالحقۃ لان الشدۃ فی ذلک یضار المحل ولس علیہ ان یقوم ویقعد ویتنح  
 لکن یفعل ما یراہ فی حقہما کافیا یعنی استبراک واجب جیسا کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ہے۔  
 دو قبروں کی حدیث سے جن پر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ہوا تھا پس فرمایا۔ ان میں سے ایک  
 شخص نو پیشاب کر کے استبراک کیا کرتا تھا۔ اور استبراک کے معنی یہ ہیں۔ کہ مخربین یعنی دو تو مخرجوں  
 کو نجاست اور بول و براز کے اجڑے فارغ اور خالی کیا جائے۔ اور پیشاب کے استبراک کا طریقہ  
 یہ ہے۔ کہ عضو تناسل کو سبابہ اور انگوٹھے میں لے۔ اور دو نو انگلیوں کو چڑے سرے تک حرکت  
 دے اور انگوٹھے۔ اور اس عمل کو تین بار کرے۔ اور سوتنے اور جھٹکنے میں نرمی سے کام لے۔ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسا ہی ارشاد فرمایا ہے۔ پس ابن منذر نے اپنی اسناد سے روایت

کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو تین تین دفعہ جھٹکے اور اس کو اپنے انگوٹھے اور سیاہ کے درمیان پکڑے اور ذکر کی جڑ سے لیکر سرے تک سونتے اور اس عمل میں حکمت یہ ہے کہ ذکر میں جو بول کا بقا یا رہ گیا ہے وہ خارج ہو جائے اور ترنون اور نلے مثلاً فوقانی سے ہے برخلاف استتار کے کہ وہ نلے مثلاً سے ہے اور اسکو بیانی اور غازی نے تکمیل میں ذکر کیا ہے اور سلت اور تر یعنی سونتے اور جھٹکنے میں نعت اور زری کر نیکا حکم اسلئے ہے کہ سختی اور شدت اس مقام میں مضرب ہے۔ ابجگہ کو ضرر پہنچاتی ہے اور اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ اٹھ کر کھڑا ہو اور بیٹھے اور تلخ (کھنکھارنا) کرے لیکن وہ کام کرے جو بول کے باقی ماندہ اجزاء کے نکلنے کیلئے اپنے حق میں کافی سمجھے (ترجمہ ختم ہوا) یہ عمل باوجودیکہ حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نصوص سے موافقت و مطابقت رکھتا ہے لیکن مصنف تحفہ اسکو یہودیت نصرانیت پٹھانیت اور شاستر ہنود کے مشابہ جانتے ہیں۔

**وجہ چہارم**۔ یہ کہ مصنف نے جو قاعدہ کلیہ ارشاد فرمایا ہے کہ جو کچھ سبیلین (دونو رستوں) سے خارج ہو وہ مطلقاً نجس اور ناقض وضو ہوتا ہے وہ ممنوع اور باطل ہے اسلئے کہ قبل سے ریح کا خارج ہونا ابو حنیفہ کے نزدیک اور منی کا نکلنا شافعی کے نزدیک و سگریرہ اور مذی اور اسی طرح سلس لبول اور استخاضہ کا خارج ہونا مالک کے نزدیک اور کریم کا دبر سے نکلنا مالک قتادہ اور غنی کے نزدیک نیز خون کا دبر سے نکلنا مالک کے نزدیک ناقض وضو نہیں حالانکہ ان سب چیزوں کا سبیلین سے نکلنا ثابت و متحقق ہے شیخ عبد الوہاب شعراوی کتابت اللامۃ فی اختلاف لائمتہ میں فرماتے ہیں الخارج المفناد من السبیلین وهو البول والغایط ینتقض الوضوء بالاجماع واما النادر کالدود والحصاة والرجح من القبل وسلس لبول والاستخاضۃ والمذی فینتقض ایضاً الا عند مالک واستثنیٰ ابو حنیفۃ الرجح من القبل فقال لا ینقض والمذی ناقض عند الثلاثة والاصح من مذهب شافعی انہ لا ینقض وان اوجب الغسل (عادی طور پر جو چیز سبیلین یعنی دونو رستوں سے نکلے کہ وہ پیشاب اور پاخانہ ہے بالاجماع وضو کی ناقض ہے اور جو چیزیں شاذ و نادر نکلتی ہیں مثلاً کریم پتھری اور رنج (ہوا) جو قبل سے خارج ہو اور سلس لبول استخاضہ اور مذی بھی ناقض وضو ہیں مگر مالک کے نزدیک ناقض وضو نہیں اور ابو حنیفہ نے قبل سے ہوا کے نکلنے کو اس حکم سے مستثنیٰ فرمایا ہے اور کہا ہے کہ وہ ناقض نہیں اور منی تین اماموں کو

نزدیک ناقض وضو ہے۔ اور شافعی کا صحیح ترمذیہ یہ ہے کہ وہ وضو کو نہیں توڑتی۔ اگرچہ غسل کو واجب کرتی ہے (فتح الباری شرح صحیح بخاری میں مرقوم ہے اختلافوا فی الدود الذی یخرج من الدبر وقال قتادہ ومالك لا وضوء فیہ وروی ذلك عن النخعی وقال مالك لا وضوء فی الدم یخرج من الدبر) کرم جو دبر سے نکلے۔ اسکے بارے میں باہم اختلاف ہے۔ اور قتادہ اور مالک کا قول ہے کہ اس حالت میں وضو کی ضرورت نہیں۔ اور نخعی سے بھی یہ مروی ہے۔ اور مالک کا قول ہے کہ دبر سے خون نکلنے کی حالت میں وضو کی حاجت نہیں۔

وجہ پنجم۔ یہ کہ ابن عینی کی حدیث بشرط صحت نقل شاذ ہے۔ وہ احادیث معتبرہ کی معارض نہیں ہو سکتی۔ اور محمد بن عیسیٰ ضعیف ہی۔ شیخ ابو جعفر طوسی کتاب فہرست میں فرماتے ہیں۔ محمد بن عیسیٰ بن عبد البقیط بن اشعثی ابو جعفر بن بابویہ من رجالہ ولہ نوادر الحکم وقال لا یروی ما یختص بہ قولہ انہ کان یذهب مذہب الغلاة (محمد بن عیسیٰ بن عبد البقیط بن کو ابو جعفر بن بابویہ علیہ الرحمہ نے اپنے رجال سے مستثنیٰ کیا ہے۔ اور اسکی روایات عجیب و غریب ہیں۔ اور فرمایا ہے کہ جو روایت اس سے مخصوص ہو۔ میں اس کو روایت نہیں کرتا۔ اور کہتے ہیں کہ وہ غالباً کما مذہب کہتا تھا) فاضل استرآبادی نے کتاب تلخیص الاقوال فی احوال الرجال میں یہ عبارت نقل فرمائی ہے۔ ذکر ابو جعفر بن بابویہ عن ابن الولید انہ قال ما تقر بہ محمد بن عیسیٰ من کتب یونس وحدیثہ لا یعتمد علیہ انتھی (ابو جعفر بن بابویہ علیہ الرحمہ نے ابن الولید سے نقل فرمایا ہے کہ ابن ولید کا یہ قول ہے کہ جو روایت محمد بن عیسیٰ کتب یونس اور اسکی حدیث سے متفقہ طور پر بیان کرے وہ قابل اعتماد نہیں ہے) اور احمد بن طاووس نے اکثر مقامات میں جزاً اسکی تضعیف کی ہے۔ اور صاحب ارک نے بھی اسکی تضعیف کا حکم فرمایا ہے۔ اور بالفرض اگر اسکی روایت کو صحیح بھی تسلیم کر لیں تو بھی ہم کہیں گے کہ اس روایت میں وجوب کا حکم تاکید استصحاب پر محمول ہے۔ اور اسکی نظیر یہی و بیشمار ہیں جن کا ذکر باعث تطویل ہے بمجلد ان کے بخاری اور مسلم نے صحیحین میں روایت کی ہے غسل یوم الجمعۃ علی کل مختلفہ (روز جمعہ کا غسل ہر صاحب اختلاف پر واجب ہے) اور ایک روایت میں علی کل مسلم آیا ہے (یعنی ہر ایک مسلمان پر واجب ہے) شیخ عبدالحی دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں کہ جمہور علماء قائل ہیں کہ اس حدیث میں وجوب کے استصحاب کے بارے میں تاکید اور مبالغہ مراد ہے۔ اور اس کی دلیل اور احادیث ہیں۔ جو وضو کے جواز میں وارد ہوئی ہیں۔ انتھی۔ اور

روایات محمد بن عیسیٰ شاذ اور ضعیف ہے

صفحہ ۵۹

وجوب یعنی استصحاب کی مثالیں

بالفرض اگر اس روایت ابن تقطین میں واجب کو واجب ہی تسلیم کر لیں تو بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ وجوب اس صورت میں ہے جبکہ اس امر کا علم یقین حاصل ہو جائے کہ جو رطوبت خارج ہوتی ہے وہ پیشاب کے اجزاء ہیں۔ اور اس حالت میں وضو کے واجب ہونے میں کچھ بھی شک نہیں ہے۔ واللہ المستعان۔

**قول مصنف تحفہ** | منجملہ ان احکام کے ایک حکم یہ ہے کہ مرغ خانگی مرغوں اور مرغیوں کی بیٹ پاک ہو حالانکہ انکی کتب معتبرہ میں نصوص

آئمہ سے اسکی نجاست ثابت ہو چکی ہے روى محمد بن الحسن الطوسي عن قارسل نکتہ رجل الى صاحب لسكر عليه السلام يسال عن ذرق الدجاج يجوز الصلوة فكتب (محمد بن حسن طوسی نے فارس سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضرت حسن عسکری علیہ السلام کی خدمت میں لکھا۔ اور مرغیوں کی بیٹ کی بابت سوال کیا کہ نماز جائز ہے جواب میں لکھا کہ نہیں) اور ان لوگوں کا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان الذرق الجلال نجس نص علیہ ابن المطهر فی المنتقى (جلال جانوروں کی بیٹ نجس ہے۔ ابن مطهر نے کتاب منتهی میں اس پر نص کیا ہے پس مرغے اور مرغیوں میں کونسی خوبی پیدا ہو گئی جو انکی بیٹ پاک ہو گئی۔

**جواب باصواب** | علماء امامیہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ جلال مرغیوں کی بیٹ نجس ہے صاحب ارک فرماتے ہیں اما الجلال

فذرقة نجس اجماعاً قال فی المختلف انتھی مختصراً (جلال جانوروں کی بیٹ بالاجمل نجس ہے۔ یہ قول کتاب مختلف میں ہے) اور غیر جلال جانوروں کی بیٹ میں اختلاف ہے بعض علماء مثلاً شیخ مفید اور شیخ طوسی نجاست کے قائل ہیں۔ فاتیہ المرام شرح شرائع میں مذکور ہے۔ الثانية ذرق الدجاج غیر الجلال وینجاسته قال الشیخان (دوسرے غیر جلال مرغی کی بیٹ۔ اور شیخین اسکی نجاست کے قائل ہیں۔۔۔ الخ) شیخ مفید متقنہ میں فرماتے ہیں۔ تغسل الثوب من ذرق الدجاج خاصة ولا یجب غسله من ذرق الحمام وغیره من الطیالذی یجل اكله (کپڑا خاص کر مرغی کی بیٹ لگنے سے دھویا جاتا ہے اور کبوتر وغیرہ حلال گوشت والے پرندوں کی بیٹ کے لگنے سے اس کا دھونا واجب نہیں ہے) اور فارس کی روایت جو فاضل مصنف نے نقل فرمائی ہے۔ وہ بھی اسی پر دلالت کرتی ہے۔ چونکہ فارس ملعون غالی مذہب ہے اسلئے اسکی خبر کی نسبت علمائے امامیہ نے ضعیف ہونیکا حکم فرمایا ہے۔ اور جو حدیث کہ وہ

کتاب مختلف

بن وہب نے صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے قال لا بأس بخاء الدجاجة والحمامة  
 يصيبان الثوب (فرمایا کہ مرغی اور کبوتر کی بیٹ اگر کپڑے میں لگ جائے تو کچھ ڈھنیں) اور ظاہر  
 اسی روایت کی عبارت کو بابو یونس نے من لا یحضرہ الفقیہ میں نقل فرمایا ہے۔ وہ بھی ضعیف ہے کیونکہ  
 وہب بن وہب قاضی عامہ کذاب اور وصناع حدیث ہے۔ اور صاحب لوا مع نے جو فرمایا ہے  
 کہ وہب بن وہب کی روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کی کتاب معتبر ہے۔ باطل اور مدفع  
 ہے۔ اسلئے کہ وہب بن وہب کی کتاب بالفرض اگر معتبر ہو لیکن اس کی مختص و منفرد روایت  
 پر عمل متروک ہے۔ چنانچہ شیخ ابو جعفر طوسی نے تہذیب میں اس کی تصریح فرمائی ہے پس دونو  
 روایتیں جو مصنف نے بطور سند پیش کی ہیں۔ باوجود ضعیف ہونیکے باہم متعارض اور خارج  
 کی صلاحیت سے خارج اور ساقط ہیں۔ اس پر بھی وہب بن وہب کی روایت مرغ خانگی کے  
 فضلہ پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ اس روایت میں جو نفی پاس ہے۔ اور لا پاس فیہ فرمایا گیا  
 ہے۔ وہ مطلق اس کپڑے کی نسبت ہے جس میں مرغ خانگی کا فضلہ لگا ہوا مصلی کے کپڑے کی  
 خصوصیت نہیں ہے۔ اور نماز کے سوا اور حالتوں میں مطلقاً نجس کپڑا پہننے کی حرمت متحقق  
 نہیں ہے۔ اور بالفرض اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو نفی پاس سے طہارت لازم نہیں آتی زیادہ  
 سے زیادہ ہی لازم آتا ہے۔ کہ وہ کپڑا معفو ہے یعنی اس کی نجاست خفیف ہے اور ضرورت کے موقع  
 پر اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتے ہیں۔ علمائے عموماً و اصول کلیہ سے اس کی نجاست کو ساقط کیا  
 ہے اسلئے کہ اول تو اشیا میں اصل طہارت ہے۔ جب تک کہ نجاست پر کوئی دلیل قائم نہ ہو نیز ماکول  
 اللحم جانوروں کے فضلے میں مخالفت و عموم بلوے کی وجہ سے تخفیف وار ہوئی ہے نیز پرندوں  
 کے فضلے میں مطلقاً تخفیف کی گئی ہے۔ کیونکہ اکثر اوقات اڑتے ہوئے فضلے ڈالتے ہیں۔  
 اور اس سے بچنا ممکن نہیں۔ باوجودیکہ اس میں گندگی اور فساد موجود ہے۔ لیکن ضرورت کیوجہ  
 سے تخفیف واقع ہوئی ہے۔ چنانچہ روایت کر جی کہ یوافق ابو ضیفہ کے نزدیک باز عقاب  
 اور کرگس وغیرہ شکاری پرندوں اور ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ پاک ہے۔ اور خانگی مرغ  
 ان دونوں کلیوں میں داخل ہے۔ دلائل شرعیہ کیساتھ اس کو اس قاعدہ سے استثناء کرنا ثابت  
 نہیں ہوا۔ بلکہ اس کی نجاست کے اسقاط اور تخفیف کر دینی دلیل قائم ہیں۔ اسلئے کہ گندگی اور  
 فساد مشترک ہے۔ اور عموم بلوے یعنی عام تکلیف اس میں زیادہ تر ہے۔ چونکہ ان کو گھروں میں  
 رکھنا تمام ملکوں میں دستور اور رائج ہے۔ نجاست کے اسقاط کی علت موثرہ کہ وہ گھروں میں

بکثرت دھڑا دھڑا پھرنا اور چکر لگانا ہے۔ اس میں ثابت و متحقق ہے۔ اور اس سے بچنا نہایت مشکل اور دشوار اور سخت تنگی اور حرج کا باعث ہے۔ اسلئے علماء کی ایک جماعت نے عجز و ضرورت اور ضرر حرج و تنگی کے دفعیہ کی غرض سے اسکی نجاست کو ناقابل اعتبار اور غیر معتبر قرار دیا ہے۔ فان الجناستہ یسقط حکمہا مکان العجز والضرورة۔ کہونکہ یہ قاعدہ ہے کہ عجز اور ضرورت کے موقع پر نجاست کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔ اسلئے یہاں بھی ضرورتاً اسکی نجاست کو ناقابل اعتبار مقرر کیا گیا ہے۔ اور اسکی نظیر یہ ہے کہ ملکین یعنی نوٹدی غلاموں اور نابالغ بچوں سے استیذان یعنی طلب اجازت کو ساقط کر دیا گیا ہے۔ یعنی انکو اندر نکلنے کے لئے اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ پس اس قول کے کسی قسم کی شاعت و رقابت لازم نہیں آتی۔ شرح بزدلی میں ہوقفہ حقیقہ کے اصول کی ایک کتاب ہے۔ مذکور ہے ذکر الشیخ فی مختصر التقویہ ان قولہ علیہ السلام اناھی من الطوافین والطوافات علیکم اشارۃ الی وصف موثر لان لافہ لما کانت من الطوافین علینا لا یکن الاحتراز عن سورہا الا بخرج عظیم واللہ لغالی ما جعل فی الدین من حرج فسقط اعتبار الجناستہ دفعا لضرر الحرج وهذا وصف ظہر تاثیرہ شرعاً فان الجناستہ یسقط حکمہا شرعاً مکان العجز والضرورة فان المبتدئہ نجستہ بالاجماع خبیثۃ ثم سقط اعتبار نجاستہا حتی حلت عند الضرورة وكذا صهارة البدن شرط لصحة الصلوة لانها قیام الی اللہ لغالی فی شرط ان یکون طاهراً ثم ان کان نجساً ولس مع ما یغسلها یصلی مع الجناستہ وانما سقطت الجناستہ مکان الضرورة وكذا الحد یسقط اعتبارہ عند عدم الماء فثبت انه اشارۃ الی وصف معتبر شرعاً وعقلاً ارشیخ نے کتاب مختصر التقویہ میں ذکر کیا ہے کہ آنحضرت صلعم کے قول اناھی من الطوافین والطوافات علیکم (وہ بھٹائے گرد و طواف کر نیوالوں اور طواف کر نیوایوں میں سے ہے) میں ایک وصف موثر کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ ملی ہمارے ارد گرد و طواف کر نیوالوں میں سے ہی اسلئے سور یعنی جھوٹے پانی سے احتراز و اجتناب کر نہیں سکتی تنگی اور دشواری اٹھانی پڑتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ تو دین میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی پس حرج و تنگی کے ضرر کو دور کر دینا جب سے نجاست کا اعتبار ساقط ہوا اور یہ ایسا وصف ہے جس کی تاثیر شرعاً ظاہر ہے۔ کیونکہ عجز اور ضرورت کے موقع پر نجاست کا حکم شرعاً ساقط ہو جاتا ہے ہمیں شک نہیں کہ مردار بالاجمل نجس و خبیث ہے۔ پھر اسکی نجاست کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ یہاں تک کہ ضرورت کے موقع پر حلال ہو گیا۔ اور اسی طرح بدن کی طہارت صحت

ضرورت حکم نجاست ساقط ہو جاتا ہے

نماز کی شرط ہے۔ کیونکہ نماز اللہ تعالیٰ کی طرف قیام کرنے ہے پس اس میں شرط ہے کہ وہ طاهر اور پاک ہو۔ پھر جبکہ وہ (بدن) نجس ہو۔ اور غسل کرنے اور نہانے کا سامان موجود نہ ہو۔ تو نجاست کیساتھ ہی نماز پڑھ سکتا ہے۔ اور نجاست ضرورت کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی طرح پانی نہ ہونے کی حالت میں حدیث بھی ساقط الا اعتبار ہو جاتا ہے پس ثابت ہوا کہ وہ ایک صنف کی طرف اشارہ ہے جو شرعاً و عقلاً معتبر ہے (تیز کتاب مذکور میں مرقوم ہے) والتعلیل بدلدفع نجاست سورۃ الہرۃ اذا اصاب حکم التخیف فی سورۃ بکون استدلالاً لعلنا مؤثرۃ الا تری ان من اصابہ المخصنة فتناول المینۃ او الدم فانه یسقط اعتبار النجاستۃ حتی لا یجب علیہ غسل القدم و غسل الید لکان الضرورة کذا رایت فی بعض نسخ اصول الفقہ انتہی (پس اس سے تعلیل کرنا باطلی کے سور کی نجاست دور کر نیکی لئے ہے۔ جبکہ اس کے سور میں تخفیف کا حکم ہوا۔ تو وہ علت مؤثرہ کیلئے استدلال ہوگا۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ جب کسی کو سخت بھوک لگے۔ اور کچھ بھی نہ ملے۔ تو مردار یا خون کھا لیتا ہے پس ضرورت کی وجہ سے اس کی نجاست کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ منہ اور ہاتھ کا دھونا اس پر واجب نہیں ہوتا۔ میں نے اصول فقہ کی بعض کتابوں میں ایسا ہی دیکھا ہے) المختصر ایسی ہی وجوہات سے بعض علمائے امامیہ اس بات کے قائل ہو گئے ہیں۔ کہ مرغ خانگی کے فضلہ کی نجاست ساقط اور ناقابل اعتبار ہے۔ مرغ خانگی کے مدفوع یعنی فضلہ کا حکم یہ ہے۔ جو بیان ہوا۔ اور فاضل مصنف نے جو اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ وہ بہ وجہ چند مدفوع اور مردود ہے۔

**وجہ اول**۔ یہ کہ مصنف نے جو یہ توہم کیا ہے کہ مرغی کے فضلہ کی نجاست کو ساقط الا اعتباراً جاننا کلیہ کل جلال نجس (تمام جلال جانور نجس ہیں) کا مخالف ہے۔ یہ آنجناب کا ظن قاسد ہے اس لئے کہ امامیہ کے نزدیک جلال مرغ خانگی کا فضلہ نجس ہے۔ اور کتاب مختلف میں اس کی نجاست پر اہل منقول ہے جیسا کہ پہلے مذکور ہوا پس یہ نقص و اعتراض محض بیوجہ اور بے محل ہے۔

**وجہ دوم**۔ یہ کہ مصنف نے جو دو روایتیں سند میں پیش کی ہیں۔ اول تو انکی سندیں ضعیف ہیں دوسرے باہم متعارض ہیں۔ اسلئے بموجب قاعدہ اذا تعارضتا ساقطتا (جبے دونوں متعارض اور مختلف ہوں تو ساقط ہو جاتی ہیں) پایہ اعتبار سے ساقط ہیں اور احتیاج کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ مگر یہ کہ علمائے عموماً سے استنباط کیا ہے کہ انکی نجاست ساقط اور ناقابل اعتبار ہے۔ اور درحقیقت ماکول اللحم پرندے مرغ خانگی کو شامل ہیں۔ اور پرندوں کے فضلہ کی طہارت

کے جائز کر نیے لازم آتا ہے کہ اس کے فضلے کی نجاست سا قسط ہے اور خانگی مرغ کا فضلہ اس کے جلال ہو نیکی جس کے اس سے مشتق نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہاں غیر جلال کے فضلے میں بحث ہے اور گندگی بد بو اور نفرت طبع سے پرندوں مثلاً چمگا در جو ابو حنیفہ کے نزدیک پاک ہے وغیرہ میں مشترک حالانکہ بد بو اور کراہت طبع سے لازم آتا ہے کہ مطلقاً اس سے اجتناب کرنا چاہئے خواہ اس کی نجاست کے قائل ہو نیکی رو سے ہو یا بطریق احتیاط اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس کی نجاست کے سا قط کر نیوالے علماء اس سے اجتناب کر نیکیا وائی اور انسب جانتے ہیں چنانچہ کتاب جامع صاحبزادہ میں اس کی تصریح کی گئی ہے اور قتائے عالمگیری میں مرقوم ہے بول الخفاش وخرودہ لا یفسد الماء والثوب (چمگا در کا پیشاب وراس کا فضلہ پانی اور کپڑے کو نجس نہیں کرتا) اور شرح منظومہ میں ہے واما خز الطيور اللحم اکلیا کالصق والبازی والعقاب والنسر ونحوها ففیہ الخلاف علی عکس الخلاف فی الارواث لے نجاستہ خفیة عند ابی حنیفہ غلیظة عندہما فی روایۃ الہندی وانی فی روایۃ الشیخ الکرخی انہ طاهر عند ابی حنیفہ وعند ابی یوسف نجس نجاستہ غلیظہ عند محمد ودلیل لہ نجاستہ انہ مستحبیل غیرہ طبع الحيوان الی نتن وفسا ولا یعمد بہ الیلوے لا تنفاء المختلطہ ودلیل خفۃ النجاستہ انہا تذر ق من الهواء فالاحتراز غیر ممکن فحققت للضرودہ ودلیل الطہارۃ ان صیانتہا الی وانی عنہ متعذرة فوجب سقا نجاستہ دفعا للحرج انتہی۔ یعنی لیکن غیر ماکول اللحم پرندوں (جن کا گوشت کھانا حرام ہے) مثلاً شکرہ۔ باز۔ عقاب اور گرگس وغیرہ کی بیٹ کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ اس اختلاف کے برعکس ہے جو ارواث (سہرگین) میں ہے یعنی اس کی نجاست ابو حنیفہ کے نزدیک خفیہ ہے۔ یعنی اگر کپڑے۔ روا۔ پگڑی۔ اور موزہ کا چوتھائی حصہ اس سے آلودہ ہو جائے تو اس سے نماز پڑھ سکتے ہیں۔ اور اس کے دو نو صاحبوں کے نزدیک روایت ہند وانی کہ موافق نجاست غلیظہ ہے اور شیخ کمرخی کی روایت کہ موافق ان جانوروں کی بیٹ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک پاک ہے۔ اور محمد کے نزدیک نجس ہے یہ نجاست خفیہ اور اس کی نجاست کی دلیل یہ ہے کہ بیٹ استحالہ یافتہ ہے۔ اور حیوان کی طبیعت نے اس کو متن (گندگی) اور فساد کی طرف توجہ دیا ہے اور ان طيور میں مخالطت اور میل جول کے منتفی ہو نیکی جس کے اس کی تکلیف عام نہیں ہے۔ اور تحقیق نجاست کی دلیل یہ ہے کہ یہ جانور ہوا سے بیٹ ڈالتے ہیں۔ اور اس سے بچنا ممکن نہیں۔ اس لئے ضرورت کی وجہ سے تحقیق اور اذن کا حکم دیا گیا۔ اور اس کی طہارت کی دلیل یہ ہے کہ اس

سے ظروف کی حفاظت متغذراور شکل ہے اسے حرج اور تنگی کو وقع کوئی غرض سے نجاست کا ساقط  
 کرنا واجب ہے۔ بلکہ چوبے کا پیشاب جس کی بدبو اور لپییدی سخت اور شدید ہے۔ ابو حنیفہ کے نزدیک  
 اس میں بھی تخفیف واقع ہوئی ہے۔ فتاویٰ بزاز میں مذکور ہے قال الامام الہندوانی بولہا یعنی  
 فی الثیاب لدخولھا تحت طیبہ لان فی الماء لعدم الضرورة (امام ہندوانی کا قول ہے کہ چوبے کا  
 پیشاب کپڑوں میں معفو ہے اسلئے کہ وہ اس کی تہ میں داخل ہوتا ہے۔ اور پانی میں عدم ضرورت کے  
 سبب معاف نہیں) اور مالک و احمد بن حنبل کے نزدیک آبی کتے آبی سورا اور آبی آدمی کا فضلہ  
 اور گوہ پاک اور طاهر ہے۔ کیونکہ یہ حیوانات ان کے مذہب کی موافق حلال ہیں۔ اور حلال گوشت  
 جانوروں کا فضلہ پاک ہوتا ہے۔ کتاب حمتہ لائمہ فی اختلاف لائمہ میں مرقوم ہے قال مالک  
 یوکل السمک وغیرہ حتی السرطان والضفدع وکلب الماء وخنزیرہ لکنہ کرہ الخنزیر وقال احمد  
 یوکل ما فی البحار التمساح والضفدع والکوسج ویفتقر عندہ غیر السمک الی الزکوۃ لخنزیر البحر و  
 کلبہ والنسانہ انتھی مالک کا قول ہے کہ مچھلی وغیرہ یہاں تک کہ سرطان رکیکٹر مینڈرک۔ پانی  
 کا کتا بھری سور کھائے جاتے ہیں لیکن سور سے کراہت کی ہے۔ اور احمد بن حنبل کا قول ہے کہ جو  
 جانور سمندر میں ہیں سب کھائے جاتے ہیں مگر مچھ۔ مینڈرک۔ کوسہ (ایک قسم کی مچھلی) کے سوا اور  
 مچھلی کے سوا اور جانوروں مثلاً بھری سور کتا اور انسان کو اس کے نزدیک ذبح کوئی ضرورت ہے  
 فاضل اجل نور الدین ابوالحسن شاذلی جو اہل سنت کے فضلاء و عرفائے معتبرین میں سے ہے  
 مقدمہ غیریہ فی فقہ مالکیہ کی شرح میں فرماتے ہیں۔ لبن مباح الا کل طاهر وکذا بولہ (جس جانور  
 کا کھانا مباح ہے۔ اس کا دودھ پاک ہے۔ اور اسی طرح اس کا پیشاب بھی) بلکہ انسان غیر بھری کے  
 شیر خوار بچے کا (جو ابھی کھانا نہ کھاتا ہو) گوہ بھی بعض مالکیہ کے نزدیک پاک ہے بشرط منظرہ میں  
 مذکور ہے سور الخنزیر طاهر طہور عند مالک لانہ لم یتغیر بلعابہ احدا وصاف الماء فی سور  
 الکلب قال ایضاً بهذا وقیل لانہ من الطوافین علیہا کالہرۃ وقیل لان لحمہ ماکول عندہ  
 (سور کا جھوٹا پانی مالک کے نزدیک پاک و پاکیزہ ہے۔ کیونکہ اسکے لعاب سے پانی کے کسی وصف  
 میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ اور کتے کے جھوٹے پانی کے پائے میں بھی اس کا یہی قول ہے۔ اور کہتے  
 ہیں کہ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمارے آس پاس پھر نپوالے جانوروں سے ہے۔ جیسے  
 بلی۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ اس کا گوشت اس کے نزدیک کھایا جاتا ہے۔ م  
 اور فتح الباری میں حدیث موالینی صلی اللہ علیہ وسلم بحایط من حیطان المدینۃ او مکۃ

بحری جانوروں کے حلال و حرام کی تفصیل

صغیرہ کے اور سور کا جھوٹا پانی پاک ہے

فسمع صوت الشابین یعدیان فی قبورہما الحدیث (آنحضرت صلعم مدینہ یا مکہ کے کسی قبرستان سے گزرے۔ وہاں حضرت نے دو جوانوں کی آواز سنی جن کو انکی قبروں میں عذاب کیا جاتا تھا ان کی شرح کے ضمن میں بیان کیا ہے فی الجواہر لما لکینہ ان البول والعذرة من بنی آدم الا کلین للطعام بخسان طاهران من کل حیوان مباح الا کل ومکروہان من المکروہ اکلہ وقیل بل بخسان اتھی (جواہر مالکیہ میں ہے کہ کھانا کھا تیو اے آدمیوں کا پیشاب اور پاخانہ دو تو نجس ہیں جس جانور کا کھانا مباح اور حلال ہو۔ اسکی دو تو چیزیں طاہر ہیں، اور جن کا کھانا مکروہ ہے انکی دو تو چیزیں مکروہ۔ اور بعض کہتے ہیں کہ بلکہ دو تو نجس ہیں)

الحاصل مرغ خانگی کا فضلہ ماکول اللحم پرندوں کے فضلہ کی طہارت میں داخل ہے۔ اور عالم تکلیف کثرت مخالطت زیادتی طواف و گردش گھروں میں پھرنا۔ حرج و شکی کا لازم ہونا اور اس سے حفاظت اور صیانت کا متغذرا و شکل ہونا جو اسقاط نجاست کی دلیل ہیں۔ وہ مرغ خانگی کے فضلہ کو بھی شامل ہیں۔ بلکہ یہ امور مذکورہ اس میں اور جانور کی نسبت زیادہ تر سخت و شدید ہیں۔ پس اس کی نجاست کے ساقط کرنے کا قول قواعد اصول کی مطابقت سے۔ اور اس سے کسی قسم کی شاعت لازم نہیں آتی۔ اور جبکہ کیوتر، تبتیر، مور، عقاب، باز، شکرہ، گرگس، چمگا، ڈر کی بیٹ چوہے کا پیشاب و رسگابی، خنزیر آبی، آدم آبی کا گوہ اور شیر خوار بچہ کا پاخانہ پاک اور طاہر ہو۔ تو اس حالت میں اگر مرغ خانگی کے فضلہ کی نجاست بھی ساقط الاعتبار اور غیر معتبر ہو۔ تو اس سے کیا شاعت اور قباحت لازم آسکتی ہے؟

**وجہ سوم۔** یہ کہ مالک و احمد بن حنبل مرغ خانگی کے فضلہ کی طہارت کے قائل ہیں۔ کتاب مفرق متفق میں جو فصل ح کے نام سے مشہور ہے۔ مذکور ہے اختلافی روایت مایوکل لحمہ و بولہ فقال مالک و احمد فی المشہور عندہ انہ طاهر و قال الشافعی ہونجس علی الطلاق و انفقوا علی ان روٹ مایوکل لحمہ بخسان الا باخفیہ فانہ یری ان ذرق سبع الطیور کا لبازی والصفر والباشق وغیرہ طاهر اتھی (ماکول اللحم حیوانات کے فضلہ اور پیشاب کے باب میں اختلاف ہے۔ مالک و احمد کا حسب (روایت مشہورہ) یہ قول ہے کہ وہ طاہر ہیں، اور شافعی کے نزدیک مطلقاً نجس ہیں۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ غیر ماکول اللحم حیوانات کا فضلہ نجس ہو۔ سوا ابو حنیفہ کے کہ اسکی رائے میں شکاری پرندوں باز، شکرہ اور باشا وغیرہ کا فضلہ طاہر ہے اسلئے کیونکہ طاہر ہے کہ ماکول اللحم کے فضلہ کو مطلقاً طاہر جاننا اور کسی حیوان کو مستثنیٰ نہ کرنا

اس امر کی قوی دلیل یہ ہے کہ مالک اور احمد کے نزدیک سب کو للحم حیوانات کے فضلے اور سببیں پاک  
میں۔ اور جو اہل مالکیہ کی عبارت کا اطلاق بھی اس امر کا مؤید ہے۔ پس امامیہ کو خاص طور پر تشبیہ کرنے  
کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ واللہ ولی التوفیق۔

ان کے نزدیک تمام چہرے کا دھونا فرض نہیں ہے۔ حالانکہ نص  
قرآنی تمام چہرے کے دھونے پر دلالت کرتا ہے۔ قوله فاغسلوا

## قول مصنف مخف

وجوہ حکم دہم اپنے چہروں کو دھوؤ انہوں نے مقرر کیا ہے کہ اس قدر چہرے کا دھونا فرض ہے  
جو انگوٹھے اور بیچ کی انگلی کے درمیان آجائے۔ جبکہ انگوٹھ پانی کے اوپر سے نیچے کی طرف کھینچیں  
اور اس اندازے کی شریعت میں کچھ اصل نہیں ہے۔ اور نہ آئمہ سے اس باب میں کوئی روایت  
وارد ہے۔ اور امیر المؤمنین علیہ السلام نے جب جبہ کوفہ میں پیغمبر صلعم کے وضو کو ذکر کیا تو  
تمام چہرے کو دھویا۔ اور ہزار مانوگوں نے دیکھا۔ اور روایت کیا۔ اور اس اندازے کے باطل  
ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر انگوٹھے اور بیچ کی انگلی کو پھیلا کر اوپر سے نیچے کی طرف کھینچیں جب ٹھوڑی  
کے قریب پہنچیں گے۔ تو دونوں طرف سے گلے کے کچھ حصے کو بھی احاطہ کر لینگے پس گلے کے اس حصے  
کا دھونا بھی فرض ہوگا۔ حالانکہ گلے کو کوئی شخص چہرے میں شمار نہیں کرتا۔ اور اگر دونوں انگلیوں  
کو چہرے کے مقابل پھیلا میں۔ اور آہستہ آہستہ سکیریں پس کچھ بھی معلوم نہ ہوا کہ سکیر نیکی حد  
کیا ہے؟ اور تقدیرات شرعیہ مکلفین کے اعلام اور خبردار کر نیچے لئے ہیں۔ نہ کہ تجہیل کی واسطے  
انتہی کلامہ۔

یہ تخدید (حد بندی) اور تقدیر (اندازہ) اس حدیث صحیح  
سے ماخوذ ہے جو زرارہ بن اعین نے حضرت امام ہمام

## جواب باصواب

ابو جعفر محمد باقر علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ قال قلت لہ الخیر فی عن حد الوجه الذی یشیغی  
ان یوضا الذی قال اللہ عز وجل فقال الوجه الذی امر اللہ عز وجل بغسلہ الذی لا یشیغی لا حد  
ان یزید علیہ ولا ینقص منه ان زاد علیہ لم یوجد وان انقص ثم ما دارت علیہ الوسطی و  
الاجہام من قصاص شعر الرأس الى الذقن وما حوت علیہ الا صبعان مستندیرا فھو من  
الوجه وما سورے ذلك فلیس من الوجه فقلت لہ الصداغ من الوجه فقال لا قال  
زرارہ قلت لہ ارایت ما احاط بہ الشعر فقال کما احاط بہ الشعر فلیس علی العبادان  
یطلبوہ ولا ان یجتوا عنہ ولکن یجری علیہ الماء۔ زرارہ بیان کرتا ہے کہ میں نے حضرت

کچھ مدت میں عرض کی کہ چہرہ کی حد بیان فرمائیں جسکو وضو میں دھونا ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا ہے فاغسلوا وجوهکم (تم اپنے چہروں کو دھو) پس حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ وہ چہرہ جس کے دھونیکا خدا نے امر فرمایا ہے۔ نہ تو اس پر زیادہ کرنا چاہئے اور نہ کم، کیونکہ اگر اس پر زیادہ کرینگے تو اس میں کچھ اثر و ثواب ملے گا۔ اور ایک فعل عیث و لغو کے مرتکب ہونگے۔ اور اگر اس مقدار سے کم کرینگے تو گنہگار ہونگے اور وضو باطل ہو جائیگا (بالوں کے اگنے کیجگہ سے ٹھوڑی تک جس حصے پر انگوٹھا اور درمیانی انگلی کشادہ ہو کر پھر جائیں۔ اور جس پر دونوں انگلیاں دائرہ کی صورت میں حاوی ہو جائیں۔ وہ چہرہ ہے اور اس کے سوا چہرہ میں داخل نہیں) زرارہ بیان کرتا ہے کہ میں نے عرض کی کہ آیا صدغ یعنی کینٹی بھی چہرہ میں داخل ہو اور اس کو دھونا چاہئے؟ حضرت نے فرمایا کہ نہیں۔ زرارہ کہتا ہے کہ میں نے گزارش کی کہ فرمائیے جس حصہ کو بالوں نے گھیر لیا ہے۔ کیا اسکو بھی دھونا لازم ہے؟ حضرت نے فرمایا۔ چہرے کے جس حصہ کو بالوں نے گھیر لیا ہے۔ اور اسکی تہ نظر نہیں آتی۔ پس بندوں پر لازم نہیں ہے کہ اسکی طلب یا تقشیر کریں۔ لیکن پانی کو بالوں پر جاری کریں۔ اور جو متحدہ و وحد بندی کی مقدار کہ اس حدیث شریف میں وارد ہے۔ اس میں کسی قدر اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اسکی مقدار یہ ہے کہ جس پر انگوٹھا اور بیچ کی انگلی بالوں کے اگنے کی جگہ سے لیکر ٹھوڑی تک پھرے۔ اور جس پر دونوں انگلیاں دائرے کی صورت میں پھر جائیں۔ وہ چہرہ ہے۔ اور جو حصہ اس سے باہر رہ جائے۔ وہ چہرہ نہیں ہے۔ چونکہ بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کی درمیانی کشادگی غالباً اس خط و بھی کے برابر ہوتی ہے جو بالوں کے اگنے کیجگہ سے ذقن یعنی ٹھوڑی تک ہوتا ہو۔ اس بنا پر خط طوی اور خط عرضی دائرہ کے دو قطر و یکساں ہونگے جس کا مرکز چہرہ کا درمیانی حصہ ہے۔ اور جب اس کے وسط کو ساکن فرض کیا جائے۔ اور اس خط کو خود اسی پر حرکت دیں۔ کہ نیچے والا کنارہ اوپر چلا جائے۔ اور اوپر والا نیچے۔ اور دائرہ کی شکل اس سے پیدا ہو جائے پس چہرہ کی وہ مقدار جو اس دائرے سے محدود ہے۔ اس کا دھونا وضو میں واجب ہے۔ یہ متحدہ امامیہ کے بعض علمائے متقدمین کے کلام سے ثابت ہوتی ہے۔ اور اسی کو شیخ بہائی قدس سرہ نے اختیار کی ہے اور اپنی کتابوں میں اس کو تقویت دی ہے۔ اور اگر دونوں انگلیوں کی کشادگی کے خط عرضی کو جو اس خط طوی کا جو سر کے بالوں کے اگنے کیجگہ کے وسط اور ٹھوڑی کی وسط سے گزرتا ہے۔ مغائر فرض کریں جیسا کہ جمہور علمائے امامیہ کا قول ہے پھر بھی یہ متحدہ کو قرار دے

مفید

چہرہ کی حد بندی

کے قریب قریب ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں اگر خط جو دونوں انگلیوں کے درمیان کشادگی کے برابر ہے مستقیم طور پر چہرہ کی سطح پر گزرتا تو البتہ دونوں تحدیدوں میں فاحش تفاوت متحقق ہوتا لیکن خط عرضی مذکور سطح پر گزرتے اور چہرے پر کھینچتے وقت ناک کے بیچ میں حائل ہو جاتی ہے وجہ سے راہ استقامت و راستی سے منحرف ہو کر انحناء اور کجی کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ یعنی چونکہ چہرے کے درمیان ناک واقع ہے۔ اور انگلیاں جو چہرے پر پھرتی ہیں۔ وہ طرفین سے خط مستقیم میں نیچے کی طرف نہیں آتیں۔ بلکہ طرفین سے دائرہ طولانی کی شکل میں نیچے کو آتی ہیں۔ اسلئے دونوں تحدیدوں میں زیادہ تفاوت متحقق نہیں ہوتا۔ اس بنا پر چہرے کی تحدید کی مقدار وہ ہے جس پر انگوٹھا اور وسطی انگلی عرض چہرہ میں۔ اور بالوں کے اگنے کی جگہ سے ٹھوڑی تک چہرہ کے طول میں گردش کرتی اور پھرتی ہے پس جس پر دونوں انگلیاں دائرے کی شکل میں پھرتی ہیں۔ وہ چہرہ ہے۔ اور اسکے سوا طول اور عرض میں جو حصہ ان مقامات سے باہر ہے۔ وہ چہرے میں داخل نہیں ہے۔ الغرض اگر بالوں کے اگنے کی جگہ کی ابتداء سے اسکے درمیان سے انگوٹھے اور وسطی انگلی کو رکھیں اور نیچے کو لائیں یا وسط طولی کو ساکن فرض کر کے خود اپنے اوپر اوپر کی طرف سے حرکت دیں۔ تو نزع غمان جن کو موضع تحدیف بھی کہتے ہیں۔ اور وہ ناصیہ یعنی پیش سر کے بالوں کی دو طرفوں کی دو سفیدیاں میں حد سے باہر نکل جاتی ہیں۔ اور پیشانی داخل ہو جاتی ہے۔ اور وہ بلندی ہے۔ اور اسکی دو طرفوں میں جو گرٹھا ہے۔ اور صدر تک نہیں پہنچتا ہے۔ اسکو جبین کہتے ہیں۔ اور دونوں جبینیں کہلاتی ہیں چہرے میں داخل ہو جاتی ہیں۔ اور چار چیزیں جن سے چہرے کو محدود کیا ہے۔ ان میں سے ایک صوغ ہے جو کان کے اوپر ولے حصے کے مقابل سے کان کی جڑ تک ہے۔ اور وہ ابھری ہوئی چیز ہے۔ جو آگے کو نکلی ہوئی ہے۔ اور اس پر بال ہوتے ہیں جو سر کے بالوں میں داخل ہیں۔ اور بچوں کی زلفیں اپنی بالوں سے رکھی جاتی ہیں۔ اور تمام لوگ اس کو تحقیقہ کہتے ہیں۔ دوسری چیز عذار (رخسارہ) ہے۔ جو کان کی جڑ سے لیکر نرمہ گوش یعنی کان کی نو تک ہے۔ اور زلف۔ ڈاڑھی سے پہلے اس پر داخل ہوتی ہے۔ تیسری چیز عارض ہے۔ جو نرمہ گوش کے بچوں سے شروع ہے۔ چوتھی چیز وہ سفیدی ہے جو عذار اور گوش کے بیچ میں ہے۔ اور بال اس پر نہیں اگتے۔ اکثر یہ چاروں چیزیں بلکہ اکثر لوگوں میں سب کی سب چہرہ کی حد سے باہر ہوتی ہیں۔ ان ہر دو تحدید کی بنا پر اس تحدید میں وہ بات بہت قریب ہے۔ جسکے بعض علماء قائل ہیں۔ کہ عرض کی حد مطلقاً عذار سے عذار تک ہے۔ اور تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے۔ کہ یہ تحدید مستوی انحطت انسانوں

کے لحاظ سے کیگنی ہے یعنی جن کے ماتھ اور چہرے باہم متناسب ہوں پس جس شخص کا چہرہ تو بہت فراخ اور لمبا چوڑا ہو اور ماتھ نسبتاً چھوٹا ہو۔ اسکو مستوی الخلق انسان کی طرف رجوع کرنی چاہئے۔ اور دیکھنا چاہئے کہ ان کا چہرہ کس قدر دھویا جاتا ہے۔ اور طرفین سے کان کیسا کھٹکتنا حصہ باقی رہتا ہے چہرہ سے اس باقی حصے کی نسبت لگا کر اپنے اتنے حصے کو نہ دھوئے گا مثلاً اکثر اوقات ہر طرف سے دو انگل سے کم باقی رہتا ہے۔ اور دیکھنا ہے کہ ان کا چہرہ کس قدر ہی۔ اسی نسبت سے چہرہ کی طرفین کو چھوڑ دے۔ اور درمیانہ حصے کو دھوئے۔ اسی طرح اسکے برعکس اگر کسی شخص کی انگلیاں بڑی بڑی ہوں۔ اور چہرہ چھوٹا ہو۔ کہ اسکی انگلیاں کانوں تک پہنچتی ہوں۔ یا کانوں سے بھی گزر جاتی ہوں۔ اسکو یہ ساری جگہ دھونی ضروری نہیں۔ بلکہ مستوی الخلق چہرے کی نسبت کے لحاظ سے دو نو طرف جگہ چھوڑنی چاہئے پس اس بنا پر غذا اور عارض کا جو حصہ دونوں انگلیوں کے نیچے آجائے۔ اس کو دھونا ضروری ہے۔ اور جو حصہ باہر رہ جائے۔ اس کو نہ دھونا چاہئے اسی طرح انزع اور اغم کو بھی مستوی الخلق انسان کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ انزع وہ شخص ہے جس کے سر کے اگلے حصے کے بال پیشانی سے بہت اونچے ہو کر نکلے ہوں یعنی پیش سر کا اگلا حصہ بالوں سے خالی ہو اور اغم اس شخص کو کہتے ہیں جس کے پیش سر کے بالوں نے پیشانی کا کچھ حصہ گھیر لیا ہو یہ دونوں شخص بھی بدستور سابق مستوی الخلق انسان کی طرف رجوع کرینگے۔ اور اغم ان بالوں کو دھوئے گا جو بڑھکر نکلے ہیں اور مستوی الخلق کی حالت اکثر اوقات یہ ہوتی ہے کہ انکی پیشانی سارے تین انگل ہوتی ہے پس انزع اسی مقدار کو دھوتا ہے۔ اور اس سے اوپر کے حصہ کو نہیں دھوتا۔ شرح الفقیہ میں لیا ہی مرقوم ہے جبکہ یہ مطالبائے خیال میں منطبع اور منتقش ہو گئے۔ ثواب جاننا چاہئے کہ فاضل مصنف نے اس مقام میں جو افادہ فرمایا ہے۔ وہ چند وجہوں سے باطل اور مردود ہے۔

**وجہ اول**۔ یہ کہ مصنف نے جو تحریر فرمایا ہے کہ نص قرآنی تمام چہرے کے دھونے پر دلالت کرتا ہے اور امامیہ کے نزدیک تمام چہرے کا دھونا فرض نہیں ہے۔ سو اسکے جواب میں عرض ہے کہ نص قرآنی تمام چہرہ دھونیکے فرض ہونے پر صریحاً دلالت نہیں کرتا۔ اور امامیہ کی تحدید اسکے مخالف نہیں مصنف کا یہ قول محض باطل ہے۔ کیونکہ کلام الہی زیادہ سے زیادہ جس امر پر دلالت کرتا ہے۔ وہ وجہ یعنی چہرے کا دھونا ہے۔ اور وجہ جیسا کہ علمائے فریقین نے اسکی تصریح فرمائی ہے۔ مواجہت سے ماخوذ ہے۔ اور جن مقامات کو علمائے امامیہ نے چہرے کی مفروضات غسل (جس جگہ کا دھونا

مستوی الخلق

وجہ کی تشریح

فرمن کیا گیا ہے) حد سے خارج کیا ہے۔ وہ باہم خطاب کرنے اور بالمواجہ ہونے کی حالت میں انسان کے مواجہ یعنی سامنے نہیں ہوتے خصوصاً ملتی یعنی ریش دار ہونے کی صورت میں یہی سبب ہے کہ ابو یوسف اس بات کے قائل ہیں کہ عذار اور گوش کے مابین کی سفیدی چہرہ میں داخل نہیں کیونکہ ڈاڑھی نکل آنیکے وقت وہ انسان کے مواجہ اور سامنے نہیں ہوتی

**وجہ دوم**۔ یہ کہ اکثر علمائے شریعت نے اس امر کی تصریح فرمائی ہے کہ چہرے کے دھونے میں اس مقدار کا دھونا فرض ہے جو مخاطب یعنی باہم خطاب کرنے کی حالت میں انسان کے مواجہ اور سامنے ہو اور امامیہ کی تحدید چہرے کی اس مقدار کو ظاہر کرتی ہے جو حالت مخاطب میں انسان کے مواجہ ہوتی ہے پس مصنف کا یہ قول بھی کہ ”اس تقدیر اور حد بندی کی شریعت میں کچھ بھی اصل نہیں ہے“ مدفع اور باطل ہے۔

**وجہ سوم**۔ یہ کہ مصنف نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ آئمہ علیہم السلام سے اس تحدید کے بارے میں کوئی روایت وارد نہیں ہوئی۔ نہایت تعجب خیز امر ہے۔ اس لئے کہ اگر مصنف کا عدم ورود روایت سے منشا یہ ہے کہ بطریق اہلسنت کوئی روایت اس باب میں وارد نہیں ہوئی۔ سو اسکو ہم تسلیم کرتے ہیں۔ اور اس سے امامیہ کو کسی مضم کا ضرر نہیں پہنچ سکتا۔ اور اگر مدعا یہ ہے کہ بطریق امامیہ کوئی روایت وارد نہیں ہوئی۔ تو یہ غیر مسلم ہے کسی طرح قابل تسلیم نہیں ہے۔ کیونکہ آئمہ علیہم السلام کی روایات کے عالم ان حضرات کے اصحاب اتباع اور شیعہ اور پیروکار ہیں۔ جیسے ابو حنیفہ احمد شافعی اور مالک کی روایات کے عالم ان کے اصحاب اتباع ہیں۔ اور جو روایات تحدید مذکور کو شامل اور ضمن ہے۔ وہ روایات مشہور سے ہے۔ اور کتب امامیہ میں محفوظ اور موطور ہے۔ اور کتب احادیث امامیہ اکثر مؤلفین نے اس کی تخریج کی ہے۔ اور اپنی اپنی تالیفات میں درج کیا ہے۔ تعجب کا مقام ہے کہ مصنف علام اکثر اعیان و اشرف کے سامنے دعویٰ کیا کرتے ہیں کہ طریقہ امامیہ کی تین سو کتابیں میرے مطالعہ میں آچکی ہیں کیا ان کتابوں میں کہیں یہ حدیث نظر اقدس سے نہیں گزری۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کے مطالعہ فرمانے وقت بے حسی کا پردہ بصر و بصیرت جناب پر پڑ جاتا ہو گا یا ان کتابوں کی رویت یعنی دیکھنے سے یہ مراد ہوگی کہ کسی امیر کے کتب خانہ میں وہ کتابیں رکھی ہوئی دیکھی ہونگی نہ کہ ان کا مطالعہ فرمایا ہوگا۔ اس صورت میں کسی مضم کا اشکال واقع نہیں ہوتا۔

**وجہ چہارم**۔ یہ کہ رجبہ کوفہ میں وضوئے رسول کرتے وقت حضرت امیر المومنین علیہ السلام کا

وضو امیر المؤمنین

تمام چہرہ کا دھونا ممنوع ہے۔ اور کسی طرح ثابت نہیں۔ صرف تناہی ثابت ہے۔ کہ حضرت نے غسل وجہ فرمایا یعنی چہرے کو دھویا۔ اگر ہم بالفرض تسلیم بھی کر لیں کہ حضرت امیر نے تمام چہرے کو دھویا تو بھی اس تحدید امامیہ کے منافی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس تحدید سے یہ غرض ہے کہ چہرے کی وہ حد بیان کی جائے۔ جو مفروضۂ غسل ہے یعنی جس کا دھونا فرض ہے۔ نیز یہ بھی جائز ہے کہ امیر المؤمنین علیہ السلام نے بطریق مندوب و احتیاط تمام چہرے کو دھویا ہو۔

**وجہ پنجم** یہ کہ مصنف نے جو دلیل بطلان یعنی باطل ہونے کی دلیل تحریر فرمائی ہے وہ نہایت ضعیف اور باطل ہے۔ کیونکہ شخص غیر محصل کے نزدیک صورت مسئلہ کا منکشف ہونا۔ اور عبارت کے معنی کا غیر واضح رہنا حقیقت و نفس الامر میں اس مسئلے کے باطل ہونے کی دلیل نہیں ہوا کرتی اور پیشتر ذکر ہو چکا ہے کہ اس روایت سے چہرے کی تحدید نہایت متانت اور خوبی سے مستنبط ہوتی ہے۔ کیونکہ چہرے کی حد جس کا دھونا فرض ہے۔ اس روایت کے موافق یہ ہے کہ جب خطا عرضی کو جس کی مقدار دونوں انگلیوں (انگوٹھا اور وسطی انگلی) کی درمیانی کشادگی کے برابر ہے اور وہ غالباً اس خط طویٰ کے مساوی اور برابر ہوتا ہے۔ جو پیشانی کے بالوں کے لگنے کی جگہ سے ٹھوکی تک گزرتا ہے ساکن اوسط فرض کر کے خود اپنے اوپر حرکت دیں۔ تو ایک اترہ پیدا ہو گا چہرہ کی جو مقدار اس دائرے کے محیط سے گھیری جائیگی۔ وہ حدود جو یعنی چہرے کی حد ہے جس کا دھونا فرض ہے۔ یا خطا عرضی کو جو دونوں انگلیوں کی کشادگی کے درمیانی فاصلہ کے برابر ہے۔ اوپر سے نیچے کو کھینچیں اور اس طرح سکیڑیں کہ انگلیاں یعنی انگوٹھا اور وسطی انگلی دونوں ٹھوڑی کی وسط میں جا کر باہم مل جائیں اور شبہ اترہ یعنی دائرے کی سی شکل پیدا ہو جائے۔ وہ مقدار حد و جو یعنی چہرے کی حد ہے اور ان ہر دو متحدوں کی موافق محصل یعنی صاحب علم کے نزدیک منہم مرام اور مطلب نہیں کسی قسم کی تجہیل اور کوئی شبہ نہیں ہوتا۔ اور اس خط محیط سے گلے کا کوئی حصہ بھی گھیرا نہیں جاتا چنانچہ خیال صحیح اس پر شاہد ہے۔ اور بالفرض اگر اسکو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ گلے کا کچھ حصہ اس میں گھر جاتا ہے۔ تو ہم اسکے جواب میں عرض کریں گے کہ یہاں تحدید سے یہ غرض نہیں ہے کہ مقام محدود اپنے تمام ماسوا مقامات سے متمیز ہو جائے۔ بلکہ مدعا یہ ہے کہ وہ اپنے بعض ماسوا یعنی چہرے کے ان اجزائے جدا اور متمیز ہو جائے جن کا دھونا فرض نہیں ہے۔ کیونکہ اسکی غرض یہ ہے کہ چہرے کے جن اجزاء کا دھونا فرض ہے انکی حد بیان کی جائے۔ اور وہ ان اجزائے جدا اور متمیز ہو جائیں جنکا دھونا فرض نہیں ہے۔ پس گلے کے بعض حصوں کا داخل ہونا اس میں کسی قسم کا نقص پیدا نہیں کرتا

مفہوم

تحدید چہرہ کی مزید تشریح

تحدید چہرہ کی مزید تشریح

اور ان کے داخل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کا ہونا فرض ہے۔ حالانکہ دراصل گلے کے اجزاء چہرے کی حد سے خارج اور باہر ہیں۔ ان کو وجہ یعنی چہرے کے حکم میں داخل کرنا ناموجہ اور سراسر بیوجہ ہے۔

**وجہ ششم۔** یہ کہ اس مقام کے حاشیہ میں جو منقح مشکلات سے لکھا ہے: "اگر تو یہ کہے کہ کتب امامیہ میں زرارہ کی صحیح روایت میں باقر علیہ السلام سے یہ تحدید ثابت ہے۔ جیسا کہ جبل المتین وغیرہ میں موجود ہے تو ہم اسکے جواب میں کہیں گے کہ وہ صحیح روایت زرارہ سے منقول ہے اور زرارہ کا حال معلوم ہے کہ وہ نہایت بد عقیدہ شخص ہے۔ اور آئمہ عظام نے اُسکی دروغ گوئی کی تصریح فرمائی ہے۔ اور باوجود ان تمام باتوں کے یہ روایت ان لوگوں کے نزدیک متروک العمل ہے۔ کیونکہ اس روایت میں وجہ یعنی چہرہ کے طول و عرض میں کچھ فرق نہیں کیا حالانکہ یہ تحدید ان کے نزدیک طول میں نہیں صرف عرض میں ہے۔ اور اس مقام کو شیخ عالمی کی جبل المتین اور اثنا عشریہ صلوٰۃ کے حواشی میں دیکھنا چاہئے۔ انتہی۔ سو یہ تحریر بھی باطل اور مردود ہے۔ کیونکہ زرارہ کا بد عقیدہ ہونا اور آئمہ علیہم السلام کا اسکی تکذیب کرنا محض غلط اور ممنوع ہے۔ اور بقرض محال اگر اسکو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو اس کا حال بعینہ ایسا ہی ہے۔ جیسے صحاح ستہ کے بعض رجال اور رواۃ کا بد عقیدہ ہونا۔ اور ان کے آئمہ کا انکی تکذیب کرنا مثلاً عکرمہ کا حروری (خارجی) ہونا اور ابن عباس کے بیٹے کا اسکی تکذیب کرنا۔ جیسا کہ ابواب گذشتہ میں کتاب طبقات تابعین سے نقل کیا گیا۔ جو صاحب چاہیں وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ حالانکہ صحیح بخاری اس (عکرمہ) کی روایات سے بھری ہوئی ہے۔ اور جیسے کثیر بن عبد اللہ کہ ابو داؤد۔ ترمذی اور ابن ماجہ نے اس سے روایت کی ہے۔ اور بخاری نے اسکی حدیث کو الساعة التي تیرجی یوم الجمعہ میں حسن شمار کیا ہے۔ حالانکہ شافعی نے اسکو ارکان کذب سے شمار کیا ہے۔ شیخ عبد الحق دہلوی نے رجال مشکوٰۃ میں فرمایا ہے۔ کثیر ضعیف الحدیث وقال احمد منکر الحدیث لیس بشئ قال ابو حاتم لیس بالمتین قال الشافعی والدارقطنی متروک وحسن البخاری حدیث ثانی الساعة التي تیرجی یوم الجمعہ قال الشافعی لحدارکان الکذب قال ابو زرعة واهی الحدیث لیس بقوی روی لہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ (کثیر کی حدیث ضعیف ہے۔ اور احمد کا قول ہے کہ اسکی حدیث منکر ہے وہ بالکل ناکارہ ہے۔ ابو حاتم کہتا ہے۔ وہ متین نہیں۔ شافعی اور دارقطنی کا قول ہے کہ وہ متروک ہے۔ اور بخاری نے الساعة التي تیرجی یوم الجمعہ میں اسکی حدیث کو حسن کہا ہے



تمام ہر دو ہونا واجب نہیں

اختلاف اقوال

ہو جائے گا۔

**وجہ ہفتم**۔ یہ کہ تمام چہرہ کو نہ دھونا اور تمام چہرہ دھونیکا واجب نہ ہونا کچھ امامیہ ہی سے مخصوص نہیں ہے بلکہ کچھ علمائے اہلسنت بھی اس کے قائل ہیں۔ فتح الباری میں مذکور ہے غددہ طولاً من منابت الشعر المعتاد الى الذقن وقولاً المعتاداً تحت اذن عن الاعم والاشنع واختلف المذهب في عرض الوجه على اربعة احوال فقول من الاذن الى الاذن وقيل من العذار الى العذار وقيل من العذار الى العذار في حق الملتقى ومن الاذن الى الاذن في حق الامرد والقول الرابع ان غسل البياض الذي بين الصدغ والاذن سنة (پس اس کی حد طول میں عادتاً بال اگنے کی جگہ سے ٹھوڑی تک ہو۔ اور اس قول میں لفظ معتاد سے اعم اور انزع سے اختراز کرنا مراد ہے۔ اور چہرہ کے عرض میں چار قول مختلف ہیں۔ بعض کا قول ہے کہ کان سے کان تک۔ اور بعض کہتے ہیں کہ عذار سے عذار تک۔ اور بعض یوں کہتے ہیں کہ ڈاڑھی والے کے لئے تو عذار سے عذار تک۔ اور بے ریش کیلئے کان سے کان تک۔ اور چونکہ قول یہ ہے کہ جو سفیدی صدغ اور کان کے مابین ہے اس کا دھونا سنت ہے۔ بلکہ ابو یوسف کا یہ قول ہے کہ ریش و اشخص کیلئے بھی تمام چہرہ کا دھونا واجب نہیں ہے۔ اور عذارین کے دھونیکو واجب نہیں جانتے ہیں۔ شرح وقایہ میں مرقوم ہے ففرض الوضوء غسل الوجه من الشعر الى من قصه شعر الرأس وهو منتهى منبت شعر الرأس الى الاذن فيكون ما بين العذار والاذن دخلياً في الوجه كما هو مذهب أبي حنيفة ومحمد في فرض غسله وعليه اكثر مشائخنا ليس وضوء چہرے کا سر کے بالوں کے اگنے کی جگہ سے جو سر کے بالوں کے اگنے کا انتہائی مقام ہے کان تک ہونا فرض ہے پس عذار اور کان کا درمیانی حصہ چہرہ میں داخل ہے جیسا کہ ابو حنیفہ اور محمد کا مذہب ہے پس اس کا دھونا فرض ہے۔ اور ہم اے اکثر مشائخ اسی مذہب پر ہیں۔)

چلپی نے اس مقام کے حاشیہ میں ذکر کیا ہے ومعہ الشافعی واحمد بن حنبل دلیل الکل انہ داخل تحت النص لا تری ان غسلہ کان واجباً قبل نبات العذار وهو انما یسقط ما تحتہ فبقی الباقي علی ما کان وعند ابی یوسف لیس بفرض لعدم دخوله عندہ لہا البشرة التي تحت الشعر فی العذار اذا لم یجب غسلہا وبلہا فمراہا وهو البياض ولے ان لا یجب (اور ان دونوں کیساتھ شافعی اور احمد بن حنبل میں ہر ایک کی دلیل یہ ہے کہ وہ نص کے تحت میں ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ اس کا دھونا عذار پر بال اگنے سے پہلے واجب تھا اور اس کے نیچے

کا حصہ دھونے سا قضا ہو جاتا ہے پس باقی حصہ پہلے حال پر باقی رہا اور اب یوسف کے نزدیک فرض نہیں کیونکہ اس کے نزدیک یہ ہمیں دخل نہیں ہے۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ جو بشرہ عذار میں بالوں کے نیچے ہے جب اس کا دھونا اور ترک نہ واجب نہیں ہے پس جو اسکے ماسو ہے اور وہ بیاض یعنی سفیدی ہے بدرجہ اولیٰ اس کا دھونا فرض نہ ہوگا اور مالک عذار کا دھونا مطلقاً واجب نہیں جانتا نہ تو ڈاڑھی نکلنے کے بعد اور نہ اس سے پہلے چنانچہ حاشیہ چلی میں اسکی تصریح موجود ہے اور اسکی عبارت یہ ہے وهذا الخلاف في استر اللحية وحالته واماني الامر والكويس في القفا سوے مالک فان عنده لا يجب غسله قبل النيات ايضاً انه حد الوجه بالعذار غالباً۔ انتہی (اور یہ اختلاف اس حالت میں ہے جبکہ ڈاڑھی عذار کو ڈھانپ لے اور حائل ہو جائے۔ لیکن امر اور کوسہ کے باب میں بالاتفاق دھونا واجب ہے سوا مالک کے کہ اس کے نزدیک عذار کا دھونا ڈاڑھی نکلنے سے پہلے بھی واجب نہیں ہے۔ لے لے کہ اُسے غالباً چہرہ کو عذار تک محدود کیا ہے)۔

الغرض اس مسئلہ کو خصائص مامیہ سے شمار کرنا اور اس پر تشبیہ کرنا بالکل نادرست اور بلاوجہ ہے۔ اور اس امر کی دلیل ہے کہ مصنف خود اپنے آئمہ کے مذہب کے بالکل پیغمبر ہے اور بے بڑھکر تعجب کی بات یہ ہے کہ حیا و شرم کا نقاب اپنے چہرہ سے اٹھا کر اس قول کے قائلین کو تقلید کی مخالفت کا الزام دیا جا رہا ہے۔ ان بدالشی عجاب۔

**قول مصنف تحفہ** نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ غسل جنابت کیساتھ وضو کرنا حرام ہے۔ اور یہ حکم صریحاً پیغمبر کے مخالف ہے کہ وہ جناب ہمیشہ

غسل جنابت میں اول وضو فرمایا کرتے تھے بعد ازاں بدن پر پانی ڈالتے تھے چنانچہ تو اتر روایات سے ثابت ہے نیز روایات آئمہ کے بھی خلاف ہے (وی الکلبی عن محمد بن میسر عن ابی عبد اللہ علیہ السلام والحسن بن سعد عن الحضری عن ابی جعفر انهما قالوا تو صاناً یقتل جنس سئل عن کیفیۃ غسل الجنایۃ انتہی (کلبی نے محمد بن میسر سے اور اس نے ابو عبد اللہ علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ اور حسن بن سعد نے حضری سے اور اس نے ابو جعفر سے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے فرمایا وضو کرے پھر غسل کرے جبکہ ان دونوں سے غسل جنابت کی کیفیت سے سوال کیا گیا تھا۔)

**جواب باصواب** اس پر تمام علماء کا اجماع ہے کہ غسل جنابت میں وضو واجب ہے

غسل جنابت میں وضو کرنا واجب ہے

عزل جنابت کیساتھ وضو واجب نہیں ہے

عزل جنابت کے بعد وضو بدعت ہے

بلکہ حنفیہ کے سوا شافعیہ اور دیگر علمائے اُمت کے نزدیک کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی واجب نہیں۔ اور بخاری کا مذہب بھی یہی ہے فتح الباری میں ارشاد فرمایا ہے قام الی جماع علی ان الوضوء فی غسل الجنابت غیر واجب والمضغۃ والانتشاق من توالیع الوضوء کالاسقاط الوضوء سقط توالیعه (اس بات پر اجماع قائم ہے کہ غسل جنابت میں وضو واجب نہیں ہے اور مضغہ (کلی) اور انتشاق (ناک میں پانی ڈالنا) توالیع وضو میں داخل ہیں۔ پس جبکہ وضو ساقط ہو گیا۔ تو اسکے توالیع بھی ساقط ہو گئے) اختلاف فقط اس میں ہے کہ غسل جنابت کیساتھ وضو سنت ہے یا نہیں؟ اسکی دو صورتیں ہیں (۱) وضو کا غسل جنابت سے پہلے بجالانا (۲) اس کا غسل جنابت کے بعد بجالانا۔ دوسری صورت یعنی وضو کا غسل جنابت کے بعد بجالانا بموجب احادیث کے جو بطریق فریقین وارد ہیں بدعت ہی لیکن اس باب میں بہ طرق خاصہ احادیث کثیرہ مروی ہیں منجملہ انکے شیخ طوسی نے تہذیب میں عبد اللہ ابن سلیمان سے روایت کی ہے قال سمعت ابا عبد اللہ علیہ السلام یقول الوضوء بعد الغسل بدعت (راوی کہتا ہے کہ میں نے سنا کہ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے قال الوضوء بعد الغسل بدعت) فرمایا کہ غسل (جنابت) کے بعد وضو کرنا بدعت ہی لیکن بہ طرق عامہ منجملہ ان کے وہ حدیث ہے جو فتح الباری میں عائشہ صدیقہ سے روایت کی ہے۔ اور اسکی عبارت یہ ہے قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یتوضوء بعد الغسل رواہ مسلم والاربعة یعنی عائشہ نے فرمایا کہ پیغمبر خدا صلعم غسل کر نیچے بعد وضو نہیں فرمایا کرتے تھے۔ اس حدیث کو مسلم اور اصحاب صحاح ستہ میں سے بخاری کے سوا باقی چار شخصوں نے روایت کیا ہے نیز حاکم نے مستدرک میں عائشہ صدیقہ سے روایت کی ہے قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الرکعتین قبل صلوٰۃ الغداة ولما یحدث وضوء بعد الغسل (وہ فرماتی ہیں کہ رسول خدا صلعم نماز صبح سے پہلے دو رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ اور میں نے حضرت کو نہیں دیکھا کہ غسل کے بعد وضو فرماتے ہوں) نیز حاکم نے عائشہ سے روایت کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یتوضوء بعد الغسل (کہ رسول خدا صلعم غسل کے بعد وضو نہ فرماتے تھے) نیز ابن عمر سے روایت کی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن الوضوء بعد الغسل فقال وای وضوء افضل من الغسل (کہ آنحضرت صلعم سے غسل کے بعد وضو کر نیکی بابت دریافت کیا گیا۔ فرمایا کہ کونسا

۱۰۴ اشاعتیہ ترجمہ نثریہ

غسل سے افضل ہے؟ نیز طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے  
 من تَوَضَّأَ بَعْدَ الْغُسْلِ فَلَيْسَ مِنَّا (جو شخص غسل کے بعد وضو کرے وہ ہم سے نہیں ہے) شیخ  
 جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر میں بھی اس حدیث کو تحریر کیا ہے۔ عبد الرؤف مناوی شرح  
 میں فرماتے ہیں اے لیس من العالمین المتبعین لمنہا جننا (یعنی فلین منّا کے معنی یہ ہیں کہ وہ  
 شخص ہم سے نہیں ہے یعنی ہم اے رتنے کی متابعت کرنے والوں اور اس پر عمل کرنے والوں میں  
 سے نہیں ہے) اگرچہ حدیث شریف غسل کے بعد وضو کے ناجائز ہونے پر دلالت کرتی ہو لیکن  
 اس سے غسل سے پہلے وضو کے جائز نہ ہونے پر بھی استدلال کر سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ مختل ہے کہ  
 حدیث کے معنی اس طرح پر ہوں من تَوَضَّأَ بَعْدَ وَجوبِ غَسْلِ الْجَنَابَةِ فَلَيْسَ مِنَّا (جو کوئی  
 غسل جنابت کے واجب ہونیکے بعد وضو کرے وہ ہم سے نہیں ہے) اور مضاف کا محذوف  
 کمرنا شائع اور کثیر الوقوع ہے۔ اس تقدیر کی بنا پر غسل جنابت کیساتھ وضو کرنا مطلقاً حضرت  
 سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متابعین کی جماعت سے خارج ہونیکا باعث ہوگا۔  
 اور اس امر کی شاعت اور برائی صاحبان دین پر خوب طرح واضح ہے۔ آورد دوسری صورت یعنی  
 غسل جنابت سے پہلے وضو کے سنت ہونے پر کوئی قوی دلیل قائم نہیں ہوئی پس اس مسئلہ میں  
 حق یہ ہے کہ غسل جنابت بغیر وضو کے مجزی ہے چنانچہ اس پر علمائے امامیہ کا اجماع واقع  
 ہو چکا ہے اور آئہ کریمہ دان کنتہ جنبا فاطمہا (اور اگر تم جنابت کی حالت میں ہو تو پاک  
 ہو جاؤ) بھی اس امر پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اس آیت میں جنب کیلئے صرف غسل کر نیکا حکم واقع  
 ہوا ہے۔ اور زائد کے ثبوت کیلئے کسی دلیل کا ہونا لازم ہے۔ و لیس فلین جبکہ کوئی دلیل قائم نہیں  
 ہے۔ پس وضو کر نیکا حکم بھی نہیں ہے و نعم ما قال صاحب الکافی من کتب فقہ الحنفیۃ والوضوء  
 مع الغسل غیر مقصود وانما المقصود تطہیر البدن لبقوم الی المناجات طاهر وقد حصل  
 ذلک بالغسل انتہی (کافی جو فقہ حنفیہ کی ایک معتبر کتاب ہے) اس کے مصنف نے کیا ہی خوب  
 کہا ہے ”اور وضو غسل کے ہمراہ غیر مقصود ہے۔ اسلئے کہ مقصود صرف بدن کی تطہیر ہے تاکہ  
 طاہر ہو کر مناجات کی طرف قیام کیا جائے۔ اور وہ (طہارت) غسل سے حاصل ہو گیا ہے) قال  
 الشافعی فی الامم فرض اللہ الغسل مطلقاً لیدکر فیہ شئ یبدا بہ قبل شئ فلیکف ملجاء  
 بہ المغتسل اجزاء اذا اتی بغسل جمیع بدنہ کذا فی فتح الباری (شافعی نے اُم میں فرمایا ہے۔  
 اللہ تعالیٰ نے مطلقاً غسل کو فرض کیا ہے۔ اس میں کسی چیز کا ذکر نہیں فرمایا۔ کہ اس کو اس چیز

جب غسل بھی وضو ثابت نہیں

صفحہ ۱۰۵

سے پہلے شروع کیا جائے۔ پس غسل کرنا واجب تمام بدن کا غسل کر لے۔ تو پھر کہو نکر مجزی اور کافی نہ ہو فتح الباری میں اسی طرح منقول ہے (امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ لا یجب تقدیم الوضوء علی الغسل وقال ابو ثور وداؤد یجب لنا قوله فاطمہ واما بالتطہیر والتطہیر حاصل بمجرد الاغتسال ولا ینوقف علی الوضوء دلیل قولہ علیہ السلام اما انا فاحتی علی راسی ثلاثا خشیات فاذا انا قد طهرت (وضو کی تقدیم غسل پر واجب نہیں ہے۔ اور ابو ثور اور داؤد کا قول ہے ہم پر اللہ تعالیٰ کے قول فاطمہ کی تعمیل واجب ہے جس میں اس نے تطہیر یعنی پاک ہونے کا حکم فرمایا ہے۔ اور تطہیر صرف غسل ہی کر نیے حاصل ہو جاتی ہے۔ اور وہ وضو پر موقوف نہیں ہے۔ اس کی دلیل آنحضرت صلعم کا قول ہے کہ فرمایا ہے اما انا..... الخ یعنی میں اپنے سر پر تین دفعہ پانی ڈالتا ہوں پس اس وقت میں پاک ہو جاتا ہوں) الغرض جیسا کہ آیہ کریمہ غسل جنابت میں وضو کے فرض نہ ہونے پر دال ہے۔ اسی طرح حدیث شریف غسل جنابت میں وضو کرنے اور وضو کے بغیر اس کے اجزا کی بجا آوری کے مستون نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اور صحاح ستہ اور حدیث کی اور کتابوں میں اس مضمون کی بہت سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں کہ جناب سرور کائنات علیہ السلام غسل جنابت میں صرف غسل ہی کرنے پر اکتفا فرمایا کرتے تھے منجملہ ان کے بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اغتسل من الجنابة دعی بشئ نحو الخلاب فاخذ بكفه فبدأ بشق راسه لا یمن ثم لا یس ثم اخذ بكفه فبدأ بشق راسه (کہ آنحضرت صلعم جب غسل جنابت کرتے تھے۔ تو ایک دو دھو دینے کے برتن جیسی چیز طلب فرماتے۔ اور اس کو اپنے ہاتھ میں لیکر اپنے سر کا دایاں حصہ شروع کرتے۔ پھر بائیں پھر دونوں ہاتھوں میں لیتے۔ اور ان سے اپنے سر پر ڈالتے۔ نیز مسلم نے اپنی صحیح میں عائشہ صدیقہ سے روایت کی ہے۔ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اغتسل من الجنابة دعی بشئ نحو الخلاب فاخذ بكفه فبدأ بشق راسه لا یمن ثم لا یس ثم اخذ بكفه وقال بھما علی راسه (ترجمہ وہ کہہ گزرا) نیز سلیمان بن صرہ سے اور اس نے حمیر بن مطعم سے روایت کی ہے۔ قال تھاوا فی الغسل عند رسول اللہ فقال بعض القوم اما انا فانی اغتسل راسی کذا وکذا فقال رسول اللہ اما انا فانی افیض علی راسی ثلاثا کف (راوی کہتا ہے کہ کچھ لوگوں نے غسل کے بارے میں رسول اللہ کے سامنے جھگڑا کیا کسی نے کہا کہ میں اپنے سر کو اس طرح اور اس طرح دھونا ہوں۔ نبی سو بخالد نے فرمایا کہ میں تو اپنے سر پر تین کف دست پانی

حدیث بطرق عامہ در باب غسل جنابت

بہا تا ہوں) نیز بطریق دیگر سلیمان بن صرہ سے اور اس نے جیسر بن مطعم سے روایت کی ہے عن ابی  
صلی اللہ علیہ وسلم انه ذکر عندہ الغسل من الجنابة فقال اما انا فافزع علی راسی ثلاثاً (انحضرت  
سے مروی ہے کہ آپ کے سامنے غسل جنابت کا ذکر ہوا پس حضرت نے فرمایا کہ میں تو اپنے سر پر تین  
بار پانی ڈالتا ہوں) نیز جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے قال کان رسول اللہ اذا اغتسل من  
جنابة صب علی راسہ ثلاث حفنات من ماء فقال لما الحسن بن محمد ان شعر راسی کثیر قال  
جابر فقلت لما یابن اخي کان رسول اللہ صلعم اکثر من شعرك واطیب (وہ بیان کرتا ہے۔  
کہ رسول خدا جب غسل جنابت فرمایا کرتے تھے تو اپنے سر پر تین کف دست پانی ڈالتے تھے پس  
حسن بن محمد نے اس سے کہا کہ میرے سر پر بال بہت ہیں جابر نے جواب دیا کہ رسول خدا صلعم کے بال  
تیرے بالوں سے زیادہ اور نہایت پاک صاف تھے) اور عبد بن عمر سے روایت کی ہے قال  
بلغ عائشة ان عبد اللہ بن عمر یأمر النساء اذا اغتسلن ان ینقضن رؤسهن فقالت یا عجبا ان  
عمر ویأمر النساء اذا اغتسلن ان ینقضن رؤسهن افلا یأمرهن ان یجلقن رؤسهن لقد كنت  
اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من انا وواحد فما ازید علی ان افزع علی راسی  
ثلاث فراغات (راوی کہتا ہے کہ عائشہ کو خبر پہنچی کہ عبد اللہ بن عمر عورتوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ  
غسل کرتے وقت اپنے سروں کے بال کھول لیا کریں یہ شکر فرمایا تعجب ہے ابن عمر پر کہ وہ  
عورتوں کو غسل کرتے وقت سروں کے بال کھولنے کا حکم دیتا ہے وہ یہ حکم کیوں نہیں دیتا کہ وہ  
اپنے سروں کو منڈوا دیں میں اور رسول خدا ایک ہی برتن سے غسل کیا کرتے تھے میں اپنے سر پر  
تین دفعہ سے زیادہ پانی نہ ڈالتی تھی) نیز ام سلمہ سے روایت کی ہے قالت قلت یا رسول اللہ  
انی امرأة أشد ضفراً انا فانقضه لغسل الجنابة فقال انما یلک فیک ان تخی علی راسک ثلاث  
حشیات ثم تفیض علیک الماء فتطهرین (وہ فرماتی ہیں کہ میں نے عرض کی یا رسول اللہ میں عورت  
ہوں اور بالوں کو گوندھتی ہوں کیا میں غسل جنابت کی وقت ان کو کھول دیا کروں فرمایا تیرے  
لئے یہی کافی ہے کہ تو اپنے سر پر تین بار پانی ڈال لیا کرے پھر تو اپنے اوپر پانی بہا لیا کرے پس تو  
پاک ہو جائے گی) کتاب مسوئے میں مرقوم ہے مالک انہ بلغنا ان عائشة ام المؤمنین سئلت  
عن غسل المرأة من الجنابة قالت لتخفن علی راسها ثلاث حفنات من الماء ولتضع راسها بیئاً  
وفی معجم الاسماء علی ان وفد ثقیف سألوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا ان أرضنا باردة

فكيف نفعل في الغسل فقال اما انا فافزع على راسي ثلاثا كذا في فتح الباري (مالك كوروايت  
پہنچی ہے کہ عائشہ ام المؤمنین سے سوال کیا گیا کہ عورت غسل جنابت کیونکر کرے فرمایا وہ اپنے  
سر پر تین کف ہاتھ پانی ڈالے اور اپنے دونوں ہاتھوں سے اپنے سر کو دبا لے اور تین  
اسماعیلی میں ہے کہ نبی تعظیف کا وفد آنحضرت صلعم کچھ مدت میں حاضر ہوا اور سوال کیا کہ ہمارا  
علاقہ سر وہ ہے ہم غسل میں کیا کیا کریں فرمایا میں تو اپنے سر پر تین بار پانی ڈال کر تاملوں فتح  
الباری میں ایسا ہی مرقوم ہے) اور آئمہ اہلبیت علیہم السلام سے احادیث کثیرہ مروی ہیں جو تواتر  
معنوی کی حد کو پہنچی ہوئی ہیں وہ اس مرپر دلالت کرتی ہیں کہ غسل جنابت وضو کے بغیر مجزی  
ہے یہاں صرف چند احادیث کے بیان پر اکتفا کیجاتی ہے مجملہ ان کے ابو بصیر سے روایت ہے۔  
قال سالت با عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال تصب على يدك الماء فتغسل  
كفيك ثم تدخل يدك فتغسل فرجك ثم تغمض وتستنشق وتصب الماء على راسك  
ثلاث مرات وتغسل وجهك وتفيض على جسدك الماء (راوی کہتا ہے کہ حضرت صادق  
علیہ السلام سے غسل جنابت کی بابت سوال کیا حضرت نے فرمایا کہ اپنے بدن پر پانی ڈال کر  
اپنے دونوں ہاتھوں کو دھو پھر اپنے ہاتھ کو اندر لیا کر اپنی شرمگاہ کو دھو بعد ازاں تین بار کلی کر  
اور تین بار تاک میں پانی ڈال اور تین دفعہ اپنے سر پر پانی ڈال کر اپنے چہرے کو دھو اور اپنے  
بدن پر پانی بہا) نیز احمد بن محمد سے مروی ہے سئل عن ابی الحسن علیہ السلام عن غسل  
الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفق الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول  
ثم تدخل يدك في الزنا ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على راسك وجسدك  
ولا وضوء فيه (راوی کہتا ہے کہ حضرت ابو الحسن علیہ السلام سے غسل جنابت کے بارے  
میں سوال کیا فرمایا اپنا دایاں ہاتھ کہنی سے انگلیوں تک دھو اور اگر ہو سکے تو پیشاب کر  
پھر اپنا ہاتھ برتن میں ڈال اور جو کچھ پیشاب وغیرہ لگا ہے اسکو دھو ڈال بعد ازاں اپنے سر اور  
بدن پر پانی بہا اور اس غسل میں وضو نہیں ہے) نیز سماعہ سے مروی ہے اس نے حضرت  
صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے قال اذا اصاب الرجل جنابة فاراد الغسل فليفرغ  
على كفيه فليغسلها دون المرافق ثم يدخل يده في اذنه ثم يغسل فرجه ثم ليصب  
على راسه ثلاث مرات ملاء كفيه ثم يضرب بكف من الماء على صدره وكف بين كتفيه  
ثم يفيض الماء على جسده كله فما انتفع من ماء في انائه بعدما صنع ما وصفت فلا بأس

احادیث بطریق ائمہ وباری جلیب

(فرمایا جب کوئی شخص جنب ہو جائے اور غسل کرنا چاہے۔ تو اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈال کر کتنبوں تک ہو ڈالے۔ پھر اپنا ہاتھ اپنے برتن میں داخل کرے۔ اور اپنی شرمگاہ کو دھوئے۔ پھر اپنے سر پر تین بار دونوں ہاتھ بھر کر پانی ڈالے۔ پھر ایک چلو بھر پانی اپنی چھاتی اور ایک چلو دو نو کندہوں کے درمیان ڈالے۔ پھر اپنے سارے بدن پر پانی بہائے۔ پس جب وہ شخص امور مذکور کو جو میں نے بیان کئے ہیں۔ بجا لے لے۔ اسکے بعد جو اس کا پانی اسکے برتن میں ٹپک جائے۔ تو کچھ ڈر نہیں) شیخ طوسی علیہ الرحمہ نے کتاب تہذیب میں محمد سے اور اس نے دو نو بزرگواروں میں سے ایک سے روایت کی ہے قال سالنہ عن غسل الجنابة فقال یبداء بکفیک ثم یغسل فرجک ثم یصب علی راسک ثلاثا ثم یصب علی سائر جسدک مرتین فاجری المام علیہ فقد طہرہ (راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت سے غسل جنابت کی بابت سوال کیا فرمایا پہلے اپنے دونوں ہاتھ دھو پھر اپنی شرمگاہ کو دھو بعض ازاں اپنے سر پر تین دفعہ پانی ڈال پھر اپنے باقی جسم پر دو دفعہ پانی ڈال۔ پس جب پانی جسم پر جاری ہو جائے۔ تو اس کو پاک کر دیتا ہے) اور اس قسم کی حدیثیں بے شمار ہیں جن کا اس مقام میں ذکر کرنا نہایت مشکل اور مستعذر ہے۔ نیز محمد بن مسلم سے مروی ہے قال قلت لابی جعفر علیہ السلام ان اهل الکوفۃ یروون عن علی علیہ السلام انه کان یأمر بالوضوء قبل غسل الجنابة قال کذبوا علی علیہ السلام ما وجدوا ذلك فی کتاب علی علیہ السلام قال اللہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطہروا (راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت باقر علیہ السلام کی خدمت میں عرض کی کہ اہل کوفہ علی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ آنجناب علیہ السلام غسل جنابت سے پہلے وضو کر نیک حکم فرمایا کرتے تھے حضرت نے جواب میں فرمایا کہ اہل کوفہ نے علی علیہ السلام پر جھوٹ بولا ہے۔ انھوں نے غسل علیہ السلام کی کتاب میں یہ نہیں دیکھا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اور اگر تم جنب ہو۔ تو پاک ہو جاؤ نیز محمد بن مسلم سے روایت ہے عن ابی جعفر علیہ السلام قال الغسل یجزی عن الوضوء وای وضوء اطہر من الغسل (کہ امام محمد باقر نے فرمایا کہ غسل جنابت وضو سے بے پرواہ کر دیتا ہے۔ اور کونسا وضو غسل سے زیادہ پاک ہے) نیز حکم بن حکیم سے مروی ہے قال سألت ابا عبد اللہ علیہ السلام عن غسل الجنابة فقال افض علی کفک البقی من الماء فاغسلھا ثم اغسل ما اصاب جسدک من اذی ثم اغسل فرجک وافض علی راسک وجسدک

فاغتسل فان كنت في مكان لطيف فلا يضرك الا تغسل رجلك وان كنت في مكان  
ليس بنظيف فاعسل رجلك قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل  
فضحك وقال ائى وضوء النفي من الغسل وبلغ راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت صادق  
علیہ السلام سے غسل جنابت کی بابت دریافت کیا۔ فرمایا اپنے درمیان ہاتھ پر پانی ڈال کر اسکو  
دھو۔ پھر تیرے جسم میں جو نجاست ہو۔ اس کو دھو ڈال۔ بعد ازاں اپنی شرمگاہ کو دھو۔ اور اپنے  
سر اور بدن پر پانی بہا۔ اور اس کو دھو۔ پس اگر تو کسی پاک صاف جگہ میں ہے تو پاؤں کو نہ  
دھو۔ نہیں تیرا کچھ ضرر اور حرج نہیں ہے۔ اور اگر تو ایسی جگہ میں ہے جو پاک و صاف نہیں  
ہے۔ تو اپنے دو نوپاؤں کو دھولے۔ میں نے عرض کی کہ لوگ کہتے ہیں کہ غسل کرتے پہلے  
نماز کے وضو کی طرح وضو کیا جاتا ہے۔ یہ شکر حضرت نے اور ارشاد فرمایا۔ کونسا وضو غسل سے  
زیادہ پاک و ریاضہ اور کامل تر ہے (تیز یعقوب بن یقین نے حضرت ابو الحسن علیہ السلام  
سے روایت کی ہے قال سالت عن غسل الجنابة فيه وضوء ام لا فما نزل به جبرئیل  
فقال الجنب يبداً فيغسل يديه الى المرفقين قبل ان يغمسهما في الماء ثم يغسل ما  
اصابه من اذى ثم يصب على راسه وعلى وجهه وعلى جسده كله ثم قد قفى الغسل  
ولا وضوء عليه (راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت سے دریافت کیا کہ غسل جنابت میں وضو  
ہے یا نہیں جبرئیل اس کی بابت کیا حکم لائے ہیں۔ فرمایا۔ جنب اول اپنے دو نوپاؤں کو پانی  
میں ڈالنے سے پہلے کہنیوں تک دھو ڈالے۔ بعد ازاں جو نجاست وغیرہ لگی ہے اسکو دھو کر  
صاف کرے۔ پھر اپنے سر پر۔ اور چہرے پر اور تمام بدن پر پانی ڈالے۔ اسکے بعد غسل پورا  
ہو جاتا ہے اور اس پر کوئی وضو لازم نہیں ہے)

ان مختصر کتب عامہ میں بہت سی روایات وارد ہوئی ہیں جن کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا  
کہ آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام غسل جنابت کیساتھ وضو پر مواظبت درمداومت نہ فرماتے  
تھے۔ بلکہ غسل جنابت کیساتھ وضو نہ فرمایا کرتے تھے۔ پس غسل جنابت کیساتھ وضو کرنا سنت  
نبوی کی خلاف ہو جیسا کہ امامیہ کا مذہب ہے اور اہل بیت علیہم السلام کی احادیث یہ طرق خاصہ  
بھی اس کے مطابق وارد ہوئی ہیں۔ اور بعض روایات عامہ میں جو یہ وارد ہوا ہے کہ آنحضرت  
علیہ وآلہ السلام غسل جنابت کی ابتدا میں وضو فرمایا کرتے تھے۔ اور کلینی میں جو حضرت امام  
محمد باقر اور حضرت امام جعفر صادق علیہما السلام سے روایت کی گئی ہے۔ اور اس روایت کو

غسل جنابت میں وضو نہیں



طریق غسل بطریق امامیہ

آئے۔ تو استرا کرے۔ اس طرح ہر کہ مقصد سے خستین کے نیچے تک تین دفعہ دبلے اور سوتے۔ اور ذکر کی جڑے اسکے سرے تک تین دفعہ دبا کر صاف کرے۔ اور جھٹکائے تاکہ منی کے باقی ماندہ اجزا ذکر سے باہر نکل جائیں۔ پھر انسجھا کرے اور آلہ تناسل کے سر اور منی کے مخرج کو دھوئے۔ اور اگر ران اور بدن کے کسی حصے پر کوئی نجاست لگ گئی ہو اسکو خوب ہو کر پاک کیا جائے۔ بعد ازاں دونو ہاتھوں کو کہنیوں تک غسل کر نیچے پہلے دھوئے۔ اور مسواک کرے کیونکہ سنت ہے۔ اور تین مرتبہ مضمضہ اور استنشاق کو عمل میں لائے۔ اسکے بعد سر پر پانی ڈالے۔ اور تین دفعہ دھوئے اور بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچائے۔ اور بالوں کو دھوئے۔ اور اگر گیسو گندھے ہوئے اور بٹے ہوئے ہوں۔ ان کو کھول دے۔ اور سر کے تمام حصوں میں پانی پہنچائے۔ پھر بدن کو دائیں طرف کو تین بار دھوئے۔ بعد ازاں بدن کی بائیں جانب تین مرتبہ دھوئے۔ اور ہاتھ بدن پر پھیرے۔ تاکہ بدن کے تمام اجزا میں اچھی طرح پانی پہنچ جائے۔ اور جن جن مقامات میں خود بخود پانی نہیں پہنچتا۔ ان کو حرکت دے۔ اور تحلیل کرے۔ مثلاً پستانوں کے نیچے۔ اور راتوں و شکاف ناف۔ انگلی۔ اور کان کے سوراخ وغیرہ میں ہاتھ اور انگلی سے پانی پہنچائے۔

علمائے عامہ نے بھی بہت سی احادیث میں وضو کو اسی معنی پر محمول کیا ہے۔ چنانچہ متاوی نے حدیث الوضو من کل دم سائل (ہر جاری خون کیواسطے وضو کرنا چاہئے) کی شرح میں فرمایا ہے وبتقدیر صحتہ لیجمل علی الوضوء اللقوی لا الشرعی جمعا بین الدلتا (اگر یہ حدیث صحیح مان لی جائے۔ تو یہ وضو لغوی پر محمول ہے نہ کہ وضو شرعی پر اور اسی طرح جمع بین الدلائل ہو سکتا ہے) اور حدیث الوضوء قبل الطعام حسنة وبعدها لطعام حسنات (کھانے پہلے وضو کرنا ایک حسنة ہے۔ اور کھانے کے بعد وضو کرنا دو حسنة) کی شرح میں فرمایا ہے امراد بالوضوء غسل البید (ہیاں وضو سے مراد ہاتھ کا دھونا ہے) اور اس حدیث میں جو مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے اذا اتی احدکم اھلہ ثمارا دان یعود فلیتوضأ ببیھما (جب کوئی شخص اپنی اہلیہ سے ہمبستر ہو۔ اور پھر دوبارہ ایسا ارادہ کرے۔ تو اس کو لازم ہے کہ ان دونوں کے مابین وضو کرے) بعض علمائے وضو کو لغوی وضو پر محمول کیا ہے۔

شیخ عبدالحق دہلوی مدارج النبوة میں فرماتے ہیں کہ بعض علمائے اس وضو کو لغوی وضو پر محمول کیا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ ہیاں وضو سے شرمگاہ کا دھونا مقصود ہے۔ انتھے کلامہ۔ اس کی نظیریں بکثرت ویشیار میں۔ ہیاں پر سب کا ذکر ناموجب تطویل و باعث لال خاطر

وضو کا استعمال لغوی معنی میں حسب اقوال علمائے اہلسنت

۱۱۳

ہوگا۔ منجملہ ان کے حدیث ابو ہریرہ ہے جس کو مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔ اور صاحب مشکوٰۃ نے بھی اپنی کتاب میں وسج فرمایا ہے۔ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول تَوَضَّأُوا مِمَّا مَسَّتْ لَنَا (راوی کہتا ہے کہ میں نے سنا کہ رسول خدا فرماتے تھے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کھانیکے بعد وضو کرو) شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں: ”اسکی وقت واپس ہیں۔ اول یہ کہ اس حدیث میں وضو سے مراد ہاتھ اور منہ دھونا ہے۔ تاکہ کھانیکے چکنا ہٹے اور ہوجا جیسا کہ سنت ہے۔ اور اس کو وضوئے طعام کہتے ہیں۔ دوم یہ کہ اس سے مراد وضوئے نماز ہے۔ لیکن یہ حکم ابتداء کے حال میں تھا۔ بعد ازاں منسوخ ہو گیا۔ جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے فرمایا ہے قال الشیخ الامام الاجل محی السنۃ رحمۃ اللہ علیہ ہذا منسوخ بحدیث ابن عباس (شیخ امام اجل محی السنۃ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم حدیث ابن عباس سے منسوخ ہو گیا) اور اس توجیہ میں اگرچہ بعض روایات میں وضو نماز کی قید لگائی گئی ہے چنانچہ اس نے صحیح بخاری سے روایت کی ہے قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اغتسل بدأ افضل بدنه ثم تَوَضَّأَ کَمَا یَتَوَضَّأُ للصلوۃ اور بعض روایت میں تَوَضَّأَ وضوہ للصلوۃ ہے (راوی کہتا ہے کہ آنحضرت صلعم جب غسل کرتے تھے تو پہلے بدن مبارک کو دھوتے تھے پھر وضو کرتے تھے جیسا کہ نماز کیلئے وضو فرمایا کرتے تھے) لیکن یہ توجیہ چنداں بعید اور متبع نہیں ہے کیونکہ جنب اگر سونا چاہے اسکے لئے جو وضو رکھا گیا ہے۔ ہمیں بھی ایسی ہی قید لگائی گئی ہے۔ فتح الباری میں ہے قال الترمذی والبوعلی الطوسی (روی غیر واحد عن الاسود عن عائشہ) انه علیہ السلام کان یتَوَضَّأُ قبل ان ینام وهو جنب یتَوَضَّأُ وحده للصلوۃ (ترمذی اور ابوعلی طوسی نے کہا ہے کہ بہت سے لوگوں نے اسود سے اور اس نے عائشہ سے روایت کی ہے کہ جناب سالت اب علیہ السلام حالت جنب میں سونے سے پہلے جب وضو فرماتے تھے تو آپ نماز کی طرح کا وضو فرمایا کرتے تھے۔ اور بعض علمائے عامہ نے اس وضو کو اس کے لغوی معنی یعنی تنظیف پر محمول کیا ہے۔ فتح الباری میں فرماتے ہیں ذہب الاوزاعی واللیث وابو حنیفہ ومحمد والشافعی ومالک واحمد واسحاق وابن المبارک وآخرون الی انہا یتبعی للجنب ان یتَوَضَّأَ للصلوۃ قبل ان ینام ولكنہم اختلفوا فی صفتہذا الوضوء وحکمہ فقال احمد یتستحب للجنب اذا اراد ان ینام او یطأ ثانیاً او یاکل ان یغسل فرجہ ویتَوَضَّأَ (روی ذاک عن علی وعبداللہ بن عمر وقال عبداللہ بن المسیب اذا اراد ان یأکل یغسل یدیه ان کان اصابہما اذی وقال ابو عمر فی التھذیب لختلف العلماء

فی الجواب لوضوء عند النوم علی الجنب فذهب اکثر الفقهاء الی ان ذلك علی التذیب والاختیار  
لا علی الوجوب وذهب طائفتا الی ان الوضوء المأمور به للجنب هو غسل الاذنی منه وغسل  
ذکره ویدنه وهو التظیف وذلك عند العرب لیسعی وضوءاً قالوا وقد کان ابن عمر ینوضاً  
عند النوم الوضوء کامل وهو ردی الحدیث وعلم منجه انقی (اور اسی) لیث ابو حنیفہ  
محمد شافعی مالک احمد اسحاق ابن المبارک وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ جنب کو مناسب یہ  
ہے کہ وہ سونے سے پہلے نماز کا وضو کرے لیکن انھوں نے اس وضو کی صفت اور اس کے  
حکم میں باہم اختلاف کیا ہے احمد کا قول ہے کہ جنب اگر سونے یا دوبارہ جماعت کرنے یا کھانے  
کا ارادہ کرے تو اسکو اپنی شرمگاہ کا دھونا اور وضو کرنا مستحب ہے یہ حکم علی عبداللہ بن عمر سے مروی  
ہے اور سعید بن مسیب کا قول یہ ہے کہ جنب اگر کھانا چاہے تو اپنے ہاتھوں کو دھو لے اگر  
ان میں کچھ نجاست لگی ہو اور ابو عمر نے تنہی میں ذکر کیا ہے کہ جنب پر سونیکے وقت وضو کے  
واجب کرینیں علماء کا باہم اختلاف ہو پس اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس پر وضو کرنا مستحب  
اور مندوب ہے نہ کہ واجب اور ایک گروہ کا مذہب یہ ہے کہ جس وضو کا جنب کو حکم دیا گیا  
ہے وہ یہ ہے کہ وہ اس نجاست کو جو اس کو لگی ہو دھو ڈالے اور اپنے عضو تناسل اور بدن کو  
دھو لے اور وہ تظیف یعنی آلودگی کا پاک و رصاف کرنا ہے اور اہل عرب کے نزدیک اسی  
کا نام وضو ہے کہتے ہیں کہ ابن عمر سونیکے وقت کامل وضو نہ کیا کرتا تھا حالانکہ وہ اس صیث  
کا راوی اور اسکے مخرج کا عالم تھا اور بالفرض اگر اس کو وضوئے کامل تسلیم بھی کر لیا جائے۔  
تویوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ حکم ابتدائے حال میں تھا بعد ازاں ان احادیث کثیرہ سے منسوخ  
ہو گیا جن کا اوپر ذکر ہوا علمائے عامہ نے بھی اکثر مقامات میں منسوخ ہونے پر محمول کیا ہے  
چنانچہ شیخ دلموی کا کلام جو پہلے مذکور ہوا اس سے خوب واضح ہو گیا نیز فتح الباری میں اس  
اعتراض کے جواب میں جو بعض علمائے طحاوی پر کیا ہے وضو کی تاویل کرتے ہوئے فرمانے  
میں قال العینی هذا القائل ما درك كلام الطحاوي ولا ذاق معناه فانه قائل بورود هذه  
الرواية عن عائشة ولكنها حمله على النسخ وكذلك ما روى عن ابن عمر لان فعله هذا بعد علمه  
ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بالوضوء التام للجنب يدل على ثبوت النسخ عنده لان الراوى اذا روى شيئاً  
عن النبي صلى الله عليه وسلم او علمه منه ثم فعل اداً فاقى بخلافه يدل على ثبوت النسخ عنده اذ لو لم  
يشبث ذلك لما كان له الاقدام على خلافه (یعنی کہتا ہے کہ اس قول کے کہنے والے نے طحاوی

کے کلام کو ادراک نہیں کیا۔ اور نہ اس کے معنی کو سمجھا ہے۔ کیونکہ وہ (طحاوی) قائل ہے کہ یہ روایت عائشہ سے مروی ہے لیکن اس نے اسکو نسخ پر محمول کیا ہے۔ اور سی طرح اس روایت کو جو ابن عمر سے مروی ہے منسوخ سمجھا ہے۔ اس لئے کہ ابن عمر کا اس فعل کو عمل میں لانا بعد اسکے کہ اس کو علم تھا کہ آنحضرت صلعم نے جنب کیلئے کامل وضو کا حکم فرمایا ہے صاف اس امر کی دلیل ہے کہ اسکے نزدیک نسخ ثابت ہی کیونکہ اگر نسخ ثابت نہ ہوتا۔ تو وہ اس حکم نبوی کجخلاف ہرگز ہرگز اقدام نہ کرتا) پس اس مسئلہ میں مامیہ کے قول کا احادیث نبوی علیہ وآلہ السلام سے منافات رکھنے کا تو ہم ساقط ہو گیا۔ اور احادیث اہل بیت علیہم السلام سے منافات رکھنے کا ثمان تو کامل طور پر ساقط اور زائل ہے۔ اس لئے کہ احادیث صحیحہ میں جو آئمہ اہل بیت علیہم السلام سے مروی ہیں۔ یہ بات تو انہر معنوں کے قریب پہنچی ہوئی ہے۔ کہ غسل جنابت میں وضو کی حاجت نہیں۔ اور جو حدیث کہ غسل جنابت کیساتھ وضو کرنے پر دلالت کرے جبکہ آہیں لغوی معنی کا احتمال موجود ہو۔ اور اسکی سند بھی صحیح نہ ہو۔ ایسی حالت میں وہ ان اخبار کثیرہ کے معارض اور مقابل نہیں ہو سکتی جو تو انہر معنوی کی حد کو پہنچی ہوئی ہے۔ نیز ابو بکر حفصی جو اس حدیث شریف کا ایک اوی ہے۔ اسکی توثیق میں بھی کلام ہے۔ چنانچہ محققین فن رجال نے اسکی تصریح فرمائی ہے۔ اور شیخ بھائی قدس سرہ العزیز نے جیل المبین کے حواشی میں اس پر پرض فرمایا ہے۔ الغرض اس باب میں کہ غسل جنابت وضو کے بغیر ہی مجزی اور کافی ہے۔ اخبار کثیرہ کا وارد ہونا صاف اس امر کی قوی اور نچتہ دلیل ہے کہ جو روایات ان احادیث کے برخلاف ارد ہوئی ہیں۔ ان احادیث کے برخلاف ارد ہوئی ہیں۔ ان میں یہ دو تناوہیں قائم کی جائیں و اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال (جب احتمال قائم ہو جاتا ہے۔ تو استدلال باطل ہو جاتا ہے)

**قول مصنف تحفہ** نیز ان لوگوں نے تیمم کو یک ضربی مقرر کیا ہے حالانکہ روایات آئمہ اس کے خلاف پرض کرتی ہیں۔ (روی العلان محمد

ابن مسلم عن احمد ہما قال سألتہ عن التیمم فقال مرتین مرة للوجه ومرة للیدین وروی لیت المرادی عن ابی عبد اللہ علیہ السلام نحوه واسماعیل بن ہمام الکندی عن الرضا نحوه (علانے محمد بن مسلم سے اور اس نے ہر دو اماموں میں سے ایک امام سے روایت کی ہے وہ کہتا ہے کہ میں نے حضرت سے تیمم کے بارے میں سوال کیا۔ فرمایا۔ دو ضربی ہے۔ ایک ضرب چہرہ کی واسطے ہے۔ اور ایک ضرب دونوں ہاتھوں کیلئے۔ اور لیت مرادی نے ابو عبد اللہ

کے ضربی تیمم پر اعتراض

علیہ السلام سے ایسی ہی روایت کی ہے۔ اور اسماعیل بن ہمام کندی نے رضا علیہ السلام سے بھی ایسا ہی روایت کیا ہے اور انھوں نے مسح جبہ یعنی پیشانی کے مسح کو تیمم میں زیادہ کر دیا ہے۔ حالانکہ شریعت میں اس کی کچھ بھی اصل نہیں ہے (انتہی)

فاضل مصنف کا یہ قول چند وجوہات سے باطل اور مردود ہے۔

## جواب باصواب

وجہ اول۔ یہ کہ بعض علمائے امامیہ نے اختراع اور ابتداء کے طور پر رسول مختار اور آل اطہار علیہم الصلوٰۃ والسلام کے قول کے برخلاف تیمم کو یک ضرعی مقرر نہیں کیا جو کسی مقرر کو اعتراض کی مجال ہو سکے۔ بلکہ بہت سی احادیث بطرق اہل سنت و جماعت اور بطرق امامیہ اس پر نفی کرتی ہیں۔ کہ تیمم یک ضرعی ہے۔ منجملہ ان کے عمار یا سر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ یہ حدیث بطریق امامیہ یوں وارد ہوئی ہے کہ شیخ ابو جعفر طوسی نے تہذیب اور استنبصا میں اور شیخ ابن بابویہ اور دیگر محدثین امامیہ نے اپنی اپنی کتابوں میں متعدد طریقوں سے اور شیخ ابو جعفر نے تہذیب میں یہ اسناد خود را و دین نعمان سے روایت کی ہے جس کا حاصل مضمون یہ ہے کہ راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے تیمم کی کیفیت دریافت کی حضرت نے ارشاد فرمایا کہ عمار کو جہایت لاحق ہو گئی پس وہ بزرگوار خاک میں اس طرح گوتے جس طرح چوپایہ ٹوٹا کرتا ہے۔ نبی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مطابہ اور مزاج کے طور پر ارشاد فرمایا۔ اے عمار تو چوپائے کی طرح خاک میں لوٹا۔ عمار کہتے ہیں میں نے عرض کی۔ یا رسول اللہ تیمم کی کیفیت ارشاد فرمائی پس آنحضرت نے دو توناختہ زمین پر رکھے۔ پھر ان کو اٹھا کر اپنے چہرہ مبارک کو مسح فرمایا۔ اور اپنے دو توناختوں کو ذرا ہتھیلی کے اوپر تک مسح کیا۔ نیز زرارہ سے مروی ہے۔ قال سالت اباجعفر علیہ السلام عن التیمم ف ضرب بیدیه الارض ثم دفعهما فنفضهما ثم مسح بهما جبہما وکفیه مرۃ واحد (زرارہ کہتا ہے کہ میں نے حضرت محمد باقر علیہ السلام سے تیمم کے باب میں سوال کیا۔ پس حضرت نے اپنے دو توناختہ زمین پر رکھے۔ پھر ان کو اٹھا یا جھاڑا۔ بعد ازاں ان دو تونوں سے اپنی پیشانی اور اپنی دو تونہتھیلیوں کو ایک دفعہ مسح کیا) اور بطریق عامہ بھی یہ حدیث متعدد طریقوں سے مروی ہے۔ بخاری نے اپنی صحیح میں تیمم میں ایک ضربت کے ثابت کر تیکے لئے ایک باب علیحدہ مقرر کیا ہے۔ اور فرمایا ہے۔ باب التیمم ضربتہا حدیثنا محمد بن سلام قال حدثنا

ترجمہ نمبر ۱۸۸۸

ابو معاویہ عن الاعمش عن شقیق قال كنت جالساً مع ابی موسیٰ الاشعری وعبد الله  
 ابن عمر فقال لما ابو موسیٰ لو ان رجلاً اجنب فلم یجد الماء شهما قال فقال عبد الله لا  
 تیم وان لم یجد شهما فقال ابو موسیٰ اما کان یتیم ویصلیٰ اما فکیف یصنعون بهذه  
 الآئین فی سورة المائدة فلم یجد واصعباً طیباً فقال لو خص لهم فی هذه الآئین شکوا  
 اذا برء علیهم الماء ان یتیموا الصعید قلت وانما کرهتم هذا قال نعم فقال ابو موسیٰ  
 الم تسمع قول عمار لعمر بن الخطاب یغثنی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی حاجته واجنت  
 فلم یجد الماء فمرغت فی الصعید لما یتیمخ الدابة فذکرت ذلك للنبی صلی الله علیه وسلم فقال انما  
 یکفیک ان تصنع هكذا وضرب بکفیه ضرباً علی الارض ثم تفضها ثم مسح بها ظهر کفها  
 بنشأها وظهر شهما بکفها ثم مسح بها وجهها فقال عبد الله اولم تر عمر لم یقع بقول عمار  
 وزاد یعلیٰ عن الاعمش عن شقیق قال كنت مع عبد الله وابی موسیٰ فقال ابو موسیٰ اولم  
 تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم یغثنی انا وانت فاجنت فمعلت  
 بالصعید فاتینا رسول الله علیه السلام فاتخبرناه فقال انما یکفیک هكذا مسح وجهها  
 وكفها واحدة (باب تیمم یک ضربی - ہم سے محمد بن سلام نے ابو معاویہ سے اعمش سے شقیق سے  
 روایت کی ہے شقیق کہتا ہے کہ میں عبد اللہ بن عمر اور ابو موسیٰ اشعری کیساتھ بیٹھا تھا پس  
 اس سے ابو موسیٰ نے کہا کہ اگر ایک شخص جنب ہو جائے اور اس کو ایک مہینہ پانی نہ ملے۔  
 راوی کہتا ہے کہ عبد اللہ نے جواب دیا کہ وہ تیمم نہ کرے خواہ ایک مہینہ پانی نہ ملے۔ ابو موسیٰ  
 نے کہا کیا وہ تیمم کر کے نماز نہ پڑھے۔ تم سورہ مائدہ کی اس آیت فلم یجد واصعباً طیباً میں کیا  
 کرتے ہو پس عبد اللہ نے جواب دیا کہ اگر لوگوں کو اس آیت کے بارے میں رخصت دیجائے۔  
 تو جب انکو پانی ٹھنڈا لگے گا۔ تو وہ مٹی پر تیمم کر بیگی غرض سے نہ کایت کر نیگے میں نے کہا تو تم  
 اس سے یعنی تیمم سے صرف اسی وجہ سے کراہت کرتے ہو۔ عبد اللہ نے جواب میں کہا کہ ہاں  
 ابو موسیٰ نے کہا کیا تو نے عمار کا قول نہیں سنا جو اس نے عمر بن خطاب سے کہا کہ مجھ کو رسول خدا  
 صلی الله علیه وسلم نے ایک ضرورت کیلئے بھیجا تھا میں جنب ہو گیا۔ اور مجھ کو پانی نہ ملا پس میں چو پاؤں کی  
 طرح مٹی میں ٹوٹا۔ اور اس کا آنحضرت سے ذکر کیا۔ حضرت نے فرمایا کہ اگر تم اس طرح کرتے  
 تو تمھارے لئے کافی تھا۔ پھر اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر مارا اور جھاڑا۔ پھر بائیں ہاتھ سے دہیں  
 ہاتھ کی پشت کا مسح کیا۔ اور دائیں سے بائیں کی پشت کا

ابو موسیٰ اشعری

بعد ازاں دونو ہاتھوں سے چہرہ مبارک کا مسح فرمایا تب عبد اللہ نے کہا کیا تو نے  
 نہیں دیکھا کہ عمر نے عمار کے قول پر قناعت نہ کی۔ اور یعلیٰ نے اعمش سے اور اس نے شقیق سے  
 اس روایت میں یہ زیادہ کیا ہے۔ شقیق بیان کرتا ہے کہ میں عبد اللہ اور ابو موسیٰ کے ہمراہ تھا  
 پس ابو موسیٰ نے (عبد اللہ سے) کہا کیا تو نے نہیں سنا کہ عمار نے عمر سے کہا کہ رسول خدا نے مجھے  
 اور تجھے کہیں بھیجا پس میں جنب ہو گیا تب میں مٹی میں لوٹا۔ اور ہم دونوں نے رسول خدا کی خدمت  
 میں حاضر ہو کر اس واقعہ کا ذکر کیا۔ آنحضرت نے فرمایا تیرے لئے اتنا ہی کافی ہے۔ اور اپنے  
 چہرہ اور ہاتھ کو ایک بار مسح فرمایا مسلم نے اپنی صحیح میں ذرا تفاوت سے اس حدیث کو ذکر کیا  
 ہے۔ اور اس کے آخر میں ایسا نقل کیا ہے ثم اتیت ابی صلی اللہ علیہ وآلہ فذکرت لہ ذلک  
 فقال انا یکفیک ان تقول بیدیک هكذا ثم ضرب بیدیہ الارض ضربۃ واحدة ثم مسح  
 الشمال علی الیمین وظاہر کفہ ووجہہ فقال عبد اللہ اولم تر عمر لم یقع بقول عمار (پھر میں  
 نے آنحضرت کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ حال عرض کیا۔ فرمایا تیرے لئے یہی کافی ہے کہ تو اپنے  
 دونو ہاتھوں سے اس طرح عمل کرے۔ پھر اپنے دونو ہاتھوں کو ایک بار زمین پر مارا۔ پھر بائیں ہاتھ  
 کو دائیں پر پھیرا اور اپنے دونو ہاتھوں کی پشت اور اپنے چہرہ کا مسح فرمایا پس عبد اللہ نے کہا کیا  
 تو نے نہیں دیکھا کہ عمر نے عمار کے قول پر قناعت نہیں کی (نیز مسلم نے دوسرے طریق سے  
 عبد الرحمن بن ابی ہریرہ سے اور اس نے اپنے باپ سے روایت کی ہے ان رجلاً اتی عمر فقال  
 انی اجنبت فلم یجد ماءً فقال لا تغسل فقال عمار اما تذکریا امیر المؤمنین اذا انا وانت فی  
 سریرۃ فاجنبتا فلم یجد ماءً فاما انت لم تغسل واما انا ففعلت فی التراب وصليت فقال  
 النبی صلی اللہ علیہ وسلم انا یکفیک ان تضرب بیدیک الارض ثم تغسل ثم تغسل ثم یمسح بها  
 وجهک وکفیک فقال عمر اتق اللہ یا عمار قال ان شئت لم احدث رکه ایک شخص نے عمر  
 کے پاس آکر کہا کہ میں جنب ہوں۔ اور مجھے پانی نہیں ملا۔ فرمایا نماز نہ پڑھ۔ اس وقت عمار نے  
 کہا یا امیر المؤمنین! کیا تجھ کو یاد نہیں ہے کہ میں اور تو دونو ایک سریرہ میں تھے۔ اور دونو  
 جنب ہو گئے۔ اور ہم کو پانی نہ ملا پس تو نے تو نماز نہ پڑھی۔ اور میں نے خاک میں لوٹ کر نماز پڑھ  
 لی پس آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ اے عمار تیرے لئے اتنا ہی کافی تھا کہ تو اپنے دونو ہاتھوں کو  
 زمین پر مارے اور ان کو کشادہ کرے۔ پھر ان سے اپنے چہرے اور دونو ہاتھوں کو مسح کرے یہ سن کر عمر  
 نے کہا اے عمار خدا سے ڈر۔ عمار نے جواب دیا اگر تو چاہے تو میں بیان نہ کروں اور ایک اور

دہ

روایت کی ہے۔ اور اس میں یہ زیادہ کیا ہے قال عمار یا امیر المؤمنین ان شئت لما جعل الله  
 علی من حقل لا احدث به احداً (عمار نے کہا۔ اے امیر المؤمنین۔ اگر تو چاہے۔ تو اس حق کی  
 وجہ سے جو نیز اچھ پر خدا نے مقرر کیا ہے میں اس حدیث کو کسی سے ذکر نہ کروں گا) مشکوٰۃ میں  
 بھی اس روایت کے بعض حصوں کو ذکر کیا ہے۔ اور یہ احادیث جس طرح ضربت کی وحدت یعنی  
 تیمم کے ایک ضربی ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ اسی طرح یہ اس امر پر بھی نص ہیں کہ ہاتھوں کے مسح  
 کمر نہیں۔ کف دست یعنی ہتھیلیوں ہی کا مسح کرنا مشروع ہے جیسا کہ امامیہ کا مذہب ہے۔ اور کہیںوں  
 تک مسح کرنا ضروری نہیں محقق شریف شرح میں فرماتے ہیں فی الحدیث فوائد منها ان  
 انه یکفی فی التیمم ضربۃ واحدة للوجه والکفین وهو قول علی وابن عباس وعمار رضی اللہ  
 عنہم وجمع من التابعین وذهب عبد اللہ بن عمر وجابر والاکثر من فقہاء الانصار  
 الی ان للتیمم ضربتان نص فی الحدیث ان الضربة الواحدة كافية وقد قال بہ احمد و  
 داؤد وهورایتہ عن مالک وقول قديم للشافعی وذهب الجمهور لے انه لا ید فیہ من  
 ضربتین بحدیث ابن عمر ومعاضدة القیاس والاحتیاط لہ انقی (اس حدیث میں بہت  
 سے فوائد ہیں منجملہ ان کے... الخ اور یہ کہ تیمم میں چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کیلئے ایک ہی ضرب  
 کافی ہے۔ اور یہ علیؑ اور ابن عباس اور عمار رضی اللہ عنہم اور ایک جماعت تابعین کا مذہب ہے  
 اور عبد اللہ بن عمر جابر اور اکثر فقہائے زمانہ کا مذہب یہ ہے کہ تیمم کے لئے دو ضربیں ہیں۔  
 اس حدیث میں نص ہے کہ ایک ہی ضرب کافی ہے۔ اور احمد اور داؤد اسی کے قائل ہیں  
 اور وہ مالک سے ایک روایت اور شافعی کا قدیم قول ہے۔ اور جمهور علماء کا مذہب یہ ہے  
 کہ تیمم میں دو ضربیں ضروری ہیں۔ اور یہ قول حدیث ابن عمر کی حدیث اور قیاس کی معاضد  
 و معاونت و احتیاط کی موافق ہے (شیخ عبد الحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں معلوم  
 ہے کہ اس باب میں علماء کا اختلاف ہے کہ تیمم میں دو ضربیں ہیں۔ ایک چہرے کی واسطے۔  
 دوسری کہنی تک دونوں ہاتھوں کیلئے۔ یا چہرے اور ہتھیلیوں کے لئے ایک ہی ضرب ہے۔  
 پہلا ابو حنیفہ اور مالک کا اور شافعی کا محفوظ اور مختار مذہب اور بعض اصحاب احمد بن حنبل کا  
 مذہب ہے۔ اور علی مرتضیٰ۔ ابن عمر جن بصری شعبی۔ سالم بن عبد اللہ۔ سفیان ثوری اور اکثر علماء  
 اعصار و امصار کا قول ہے۔ اور دوسرا امام احمد کا مشہور مذہب اور شافعی کا قدیم قول ہے  
 اور عطاء مکحول۔ اوزاعی۔ اسحاق بن راہویہ۔ ابن خزمیہ۔ ابن منذر اور دیگر محدثین سے منقول

تیمم میں ایک ہی ضرب کافی ہے

ہے۔ اور دونوں طرف احادیث بھی موجود ہیں۔ اور محدثوں کا قول ہے کہ دوسرے قول کی حدیثیں پہلے قول کی حدیثوں سے زیادہ ترجیح اور قوی ہیں۔ انتھے کلامہ۔

الغرض خلاصہ کلام یہ ہے کہ تنجیم میں ایک ضرب کے کافی ہونیکا قول آنحضرت صلعم کی آثار صحاح اور اہل بیت علیہم السلام کی اکثر احادیث سے اخذ کیا گیا ہے۔ اور محقق شریف کی تصریح کیموافق یہ امیر المؤمنین علیہ السلام۔ ابن عباس۔ عمار اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے اور بہت سے علمائے عامہ مثلاً عطاء مکی۔ اوزاعی۔ اسحاق بن راہویہ۔ ابن جریر۔ ابن منذر۔ ابن خرمیہ اور بہت سے اصحاب حدیث مثلاً بخاری اور دیگر محدثین کا یہی قول ہے۔ اور احمد داؤد کا مذہب و شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ اور ایک روایت کیموافق مالک کا بھی یہی قول ہے۔ اور اس قول کی احادیث بھی دوسرے قول کی احادیث کی نسبت صحیح اور اقویٰ ہیں پس اس قول پر اعتراض گویا احادیث صحیحہ مستفیضہ پر اور ان اکابر مذکورہ بالا پر اعتراض کرنا ہے۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ مصنف کا ظاہر کلام اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تمام علمائے امامیہ تنجیم میں ایک ضرب کے قائل ہیں۔ یہ اس بات کی قوی دلیل ہے کہ مصنف اس مسئلہ میں علمائے امامیہ کے اقویٰ قول سے واقف نہیں ہے۔ کیونکہ علمائے امامیہ بھی تنجیم کے عدد ضربات میں اختلاف رکھتے ہیں۔ سید مرتضیٰ شرح رسالہ میں ایک ضرب کو واجب جلتے ہیں۔ اور ابن جنید ابن عقیل اور شیخ مفید نے رسالہ عربیہ میں اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور سید مرتضیٰ دوسری ضرب کو مندوب و منتخب جلتے ہیں۔ شیخ مفید کتاب رکان میں مطلق تنجیم میں خواہ وہ غسل کے بدلے ہو یا وضو کے بدلے۔ دو ضرب کو واجب جلتے ہیں۔ اور علی بن بابویہ بھی اسی قول کے قائل ہیں اس مسئلہ میں اختلاف احادیث کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے کہ بعض حدیثیں تو تنجیم کے یک ضربی ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ اور بعض دوسری ہونے پر۔ جیسے احادیث صحیحہ اسماعیل بن ہمام جو حضرت امام رضا علیہ السلام سے مروی ہیں۔ اور صحیح محمد بن مسلم جن کو فاضل مصنف نے استشاد کے طور پر ذکر فرمایا ہے۔ اور ان کے علاوہ اور حدیثیں جو اس مضمون میں وارد ہوئی ہیں اور علماء کی ایک جماعت مثلاً شیخ مفید مقتضی میں۔ اور شیخ ابو جعفر طوسی نہایت اور مسبوط میں اور ابن بابویہ کتاب مستطاب من لا یحضرہ الفقیہ میں قائل ہوئے ہیں کہ وضو کیلئے ایک ضرب۔ اور غسل کیلئے دو ضرب ہیں۔ اور سلا۔ ابو الصلاح۔ ابن ادیس اور اکثر متاخرین کا اختیار یہی

۱۲۰

احادیث علمائے امامیہ در باب تنجیم

قول ہے۔ اس قول کا منشاء یہ ہے کہ احادیث میں جمع و تطبیق کیجائے۔ ورنہ اس تفصیل کے ساتھ کوئی حدیث بھی وارد نہیں ہوئی۔ چنانچہ شیخ بہار الدین عالمی قدس سرہ نے مشرقِ اشمین میں اسکی تصریح فرمائی ہے۔ اور صاحب لوامع صاحبقرانی بھی فرماتے ہیں کہ کوئی صریح حدیث جو اس مضمون پر دلالت کرتی ہو میری نظر سے نہیں گذری۔ جامع عباسی میں مذکور ہے "مجتہدین میں خلاف ہے بعض کا قول یہ ہے کہ جو تیمم وضو کے بدلے ہو۔ اس میں ہاتھوں کو ایک دفعہ خاک پر مارنا چاہئے۔ اور اگر غسل کے بدلے ہو تو دو دفعہ۔ ایک دفعہ چہرہ کے مسح کیواسطے۔ دوسری دفعہ ہاتھوں کے مسح کرنے کے لئے۔ اور بعض علماء کہتے ہیں کہ اس تیمم میں بھی جو وضو کے بدلے کیا جائے دو دفعہ ہاتھ خاک پر مارنے چاہئیں جیسا کہ غسل کے بدلے تیمم میں ہے۔ اور یہ مذہب صحیح تر ہے۔ حدیث متفقین میں فرماتے ہیں زمین پر دست مارنی تقداد میں اختلاف ہے مشہور قول یہ ہے کہ وضو کیواسطے ایک دفعہ زمین پر ہاتھ مارے۔ اور غسل کیواسطے دو دفعہ۔ اور بعض کا قول یہ ہے کہ دو کیلئے ایک مرتبہ اور بعض کہتے ہیں کہ دونوں کیلئے دو مرتبہ و اظہار ہے کہ دونوں بخیر ہے یعنی جب کو چاہے اختیار کرے اور بہتر ہے کہ دو مرتبہ زمین پر ہاتھ مارے۔ ایک دفعہ چہرے کیواسطے۔ اور ایک دفعہ ہاتھوں کیواسطے وضو اور غسل دونوں کے بدل میں۔ اور اس سے بھی بہتر یہ ہے کہ احتیاطاً دونوں کیواسطے دو تیمم کرے ایک تیمم یک ضربی۔ اور ایک تیمم دو ضربی۔ (انتہی) یہاں پر ان اقوال کے نقل کر تے ہیں مقصود ہے کہ سب کو معلوم ہو جائے کہ فاضل مصنف علمائے امامیہ کے اقوال سے مطلقاً واقف نہیں اور یہ بھی واضح ہو جائے کہ مصنف نے اس مقام میں جو اعتراض کیا ہے۔ وہ ایسے قول پر ہے۔ جو علمائے امامیہ میں غیر مشہور ہے بحقیقت یہ ہے کہ یہ اعتراض اہل سنت کے اکثر علماء اور محدثین کی طرف راجع ہے اور یہ بات مصنف تحفہ کی اپنے علمائے مذہب کے اقوال سے غفلت و تغافل اور احادیثِ ماثورہ سے تجاہل کا ثمرہ اور نتیجہ ہے۔

**وجہ سوم** یہ کہ مصنف نے جو تحریر فرمائی ہے کہ انہوں نے جبہ (پیشانی) کے مسح کو بھی تیمم میں زیادہ کر دیا ہے۔ حالانکہ شریعت میں اس کی کچھ بھی اصل نہیں ہے۔ بہ اس امر کی دلیل ہے کہ جناب الا اس مسئلہ میں مذہب امامیہ سے قطعاً ناواقف ہیں اسلئے کہ امامیہ نے جبہ (پیشانی) کے مسح کو تیمم میں وجہ (چہرہ) پر زیادہ نہیں کیا۔ بلکہ وجہ کے مسح کو اس کے بعض اجزاء مختصہ کیساتھ کہ وہ جبہ ہے۔ واجب جانتے ہیں۔ اور اسکی دلیل یہ آیت ہے کہ خدا فرماتا ہے **وَامْسَحُوا بوجھکم وایدیکم منہ** (اور اس سے اپنے چہروں اور ہاتھوں کو مسح

مذہب

مذہب کے دو حصے اعتراض کا جواب

کرو) کیونکہ اس آیت میں بوجہ کم کی یا تبغیض کے معنی میں ہے چنانچہ زرارہ نے بطریق صحیح حضرت  
 امام محمد باقر علیہ السلام سے روایت کی ہے اور اس روایت کو شیخ صدوق ابن بابویہ نے اس  
 طرح تخریج فرمایا ہے قال قلت لابی جعفر علیہ السلام الا تخبرنی من این علمت ان المسح ببعض  
 الراس وبعض الرجلین فضحك وقال یا زرارۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ و نزل بہا  
 الكتاب من اللہ لان اللہ عز وجل قال فاعسلوا وجوهکم فعرنا ان الوجہ کلمۃ ینبغی ان  
 یغسل ثم قال وایدیکم الی المرافق فوصل الیدین الی المرفقین بالوجہ فعرنا انھما ینبغی ان  
 یغسل الی المرفقین ثم فصل الکلام فقال واسحوا بروسکم فعرنا حین قال بروسکم  
 ان المسح ببعض الراس مکان الباء ثم وصل الرجلین بالراس كما وصل الیدین بالوجہ  
 فقال وارجلکم الی الکعبین فعرنا حین وصلھا بالراس ان المسح علی بعضھا ثم قسھا  
 ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ للناس فضعوه ثم قال وان لم تجدوا ماء فتمسحوا  
 صعیداً طیباً فامسحوا بوجہکم فلما ان وضع الوضوء عن لم یجد ماء اثبت بعض الغسل  
 مسحاً لہ قال بوجہکم ثم وصلھا وایدیکم منہ لے من ذلک لنیم لہ علم ان ذلک جامع  
 لا یجری علی الوجہ لہ تعلق من ذلک الصعیب ببعض الکفین ولا یعلقھا ببعضھا ثم  
 قال ما یرید اللہ لیجعل علیکم فی الدین من حرج والحرج الضیق (راوی کہتا ہے کہ میں نے  
 حضرت امام محمد باقر علیہ السلام کجذمت میں عرض کی کہ آپ ارشاد فرمائیں کہ سر کے بعض حصے اور  
 دونوں پاؤں کے بعض حصے کا مسح کہاں سے معلوم ہوا یہ سنکر حضرت نے ہنسے اور فرمایا اے زرارہ  
 رسول خدا نے فرمایا ہے اور خدا کی طرف سے کتاب خدا میں نازل ہوا ہے خدا فرماتا ہے فاعسلوا  
 وجہکم (اپنے چہروں کو دھوؤ) پس ہم نے جان لیا کہ کل چہرے کو دھونا مناسب ہے پھر فرمایا  
 وایدکم الی المرافق (اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک) اور یدین الی المرافق کو وجہ (وجہ کا واحد)  
 کیساتھ وصل کیا پس ہم نے پہچان لیا کہ دونوں ہاتھ کہنیوں تک ہونے چاہئیں پھر کلام میں  
 فصل دیا اور فرمایا واسحوا بروسکم (اور اپنے سروں کو مسح کرو) پس جبکہ خدا نے فرمایا  
 "بروسکم" تو ہم نے پہچان لیا کہ سر کے بعض حصے کا ہے اسلئے کہ اس پر بآ واقع ہے بعد  
 ازالا رطلین کو اس کیساتھ وصل کیا جس طرح یدین کو وجہ کیساتھ وصل فرمایا ہے اور  
 فرمایا وارجلکم الی الکعبین (اور اپنے پاؤں کو کہنیں تک) پس جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت  
 میں ارجلکم الی الکعبین کو اس کیساتھ وصل فرمایا تو ہم نے سمجھ لیا کہ پاؤں کے بعض اجزا کا

مسح ہے۔ پھر رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ نے لوگوں کی واسطے اس آیت کی یہی تفسیر فرمائی۔ اور  
لوگوں نے اس کو ضائع کر دیا۔ بعد ازاں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے وان لم یجدوا  
ماءً فتمسکوا بصعداً طیباً فامسحوا بوجوهکم (اور اگر تم کو پانی نہ ملے۔ تو پاک مٹی پر تمسک کرو  
پس تم مسح کرو اپنے چہروں کو) پس جبکہ پانی نہ ملے والے شخص سے وضو کو ساقط کیا۔ تو وہ ہونے  
کے بدلے مسح ثابت کیا۔ اس لئے کہ ارشاد فرمایا بوجوهکم (اپنے چہروں کو) بعد ازاں اس  
(وجوہکم) سے وایدیکم منہ (اور اپنے ہاتھوں کو اس سے) کو وصل فرمایا۔ اس آیت میں  
منہ سے مراد من ذلک التیمم ہے۔ اس لئے کہ اسے معلوم کیا۔ کہ یہ سب عمل وجہ یعنی چہرے پر جاری  
نہیں ہوتا اس لئے کہ اسے اس صغید (مٹی) سے بعض الکفین کو متعلق کیا ہے۔ اور بعض جزء کفین  
کو اس سے متعلق نہیں کیا۔ بعد ازاں ارشاد فرمایا ما یرید اللہ لیجعل علیکم فی الدین من  
حرج والحر ج الضیق اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ دین کے بارے میں تم پر کسی قسم کی تنگی کرے۔ اور حرج  
سے ضیق یعنی تنگی مراد ہے) اور اس حدیث شریف میں تیمم سے جس کو صغیر (منہ) کا مر ج قرار دیا ہے۔  
متیمم بدیع یعنی جس پر تیمم کیا جائے یعنی خاک و مٹی مراد ہے۔ چنانچہ سیاق حدیث اس پر دلالت  
کرتا ہے۔ اور شارحین نے بھی ایسا ہی بیان کیا ہے۔ اس روایت کے وارد ہونے کے بعد جو اس  
باب میں نص ہے۔ کہ بامعنی بعض ہے۔ سیبویہ کا انکار کرنا کہ بامعنی کی واسطے نہیں ہے۔ ذرا  
بھی قابل اعتبار نہیں ہے۔ اور اس کا یہ قول جو نفی پر شہادت دینے کی قسم سے ہے۔ اصحی  
کے اصرار کا معارض ہے۔ جو سیبویہ کی نسبت کلام عرب سے زیادہ واقف اور ماہر اور اس کے علوم  
ومعارف کا اس سے بڑھکر اور کلام عرب میں اسکے وارد ہونے کو خوب طرح جانتا پہچانتا ہے۔  
اور بہت سے نحوی اس باب میں اسکے موافق ہیں۔ فتح الباری میں منقول ہے۔ وقال ابن  
ہشام صرح بحج الباء للتبعیض الاصمعی والفارسی والقینی وابن مالک والکوفیون  
وجعلوا فیہ عیناً یشر بھاعباد اللہ وقیل ومنہ وامسحوا برؤسکم انھی (ابن ہشام نے  
بیان کیا ہے۔ کہ اصمعی۔ فارسی۔ قینی۔ ابن مالک اور کوفیوں نے تصریح کی ہے۔ کہ بامعنی کے  
واسطے آتا ہے۔ اور آیت عیناً یشر بھاعباد اللہ کو اسکی مثال قرار دیا ہے۔ کہ بھاکے بامعنی  
کیلئے ہے) اور بعض کا قول ہے کہ وامسحوا برؤسکم میں برؤسکم کی بامعنی تبعیض کے معنی میں  
ہے) فیروز آبادی نے بھی اپنی کتاب قاموس میں اس بات پر نص فرمایا ہے کہ بامعنی کے معنی  
میں آتی ہے۔ تیز امام رازی تفسیر کبیر میں آیہ تیمم کی تفسیر کے ضمن میں اس توجیہ کو جائز رکھتے ہوئے

فرماتے ہیں۔ ولقائک ان یقول قد ذکرتم فی قولہ تعالیٰ فامسحوا برؤسکم ان الباء یفید التبعیض فکذاھنذا کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے۔ کہ تم نے قولہ تعالیٰ فامسحوا برؤسکم میں ذکر کیا ہے۔ کہ باس آیت میں تعیض کا فائدہ دیتا ہے پس اسی طرح یہاں یعنی آیہ تیمم میں بھی بوجوہ حکم کی باتعین کا فائدہ دیتی ہے پس آیہ کریمہ تیمم کے معنی یہ ہیں۔ کہ تم مسح کرو اپنے چہروں کے بعض حصوں اور اپنے ہاتھوں کے بعض اجزا کو خاک سے پس اس آیہ کو دیکھو اسی تیمم میں چہرہ کے بعض حصے کو مسح کرنا واجب ہے۔ اور وہ بالوں کے اگنے کی جگہ سے لیکر ناک کے طرف اعلیٰ تک ہے۔ اور جمہور علمائے امامیہ کا یہی قول ہے۔ اور بہت سی روایات اس پر ناطق اور شاہد ہیں۔ اور چہرے کے باقی حصے کا مسح کرنا جیسا کہ اور روایات کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے مستحب ہے۔ اور بعض علماء مکلف کو اس امر میں مخیر جانتے ہیں۔ کہ اُسے اختیار ہے۔ خواہ پورے چہرے پر مسح کرے۔ یا اس کے بعض حصے کے مسح کو کافی سمجھے۔ یہ بات اپنی شہرت کی وجہ سے اگرچہ ثبوت و راستہ شہاد کی محتاج نہیں ہے۔ تاہم اہل استفادہ کی اطمینان خاطر کیلئے عرض کیا جاتا ہے۔ حدیثہ متفقین میں فرمایا ہے۔ کہ واجب ہے کہ پیشانی کو پیشانی کے دونوں کناروں سمیت دونوں ہاتھوں سے مسح کرے۔ اور بعض علماء نے ابروؤں کو بھی داخل کیا ہے۔ اور اس کی ابتدا بالوں کے اگنے کی جگہ سے ہے۔ اور از باب مقدمہ ذرا اس سے اوپر سے۔ اور ظاہر اس کے چہرہ کا بھی مسح کر سکتے ہیں۔ اگرچہ پیشانی پر اکتفا کرنا احتیاط سے قریب تر ہے۔ انتہی ہمارے اس بیان سے جو ہم نے ذکر کیا مصنف کا وہ دعویٰ واضح طور پر فاسد ہو گیا۔ جو اپنی تخریر میں فرمایا ہے۔ کہ پیشانی کا مسح شریعت میں کچھ بھی اصل نہیں رکھتا۔ کیونکہ یہ مطلب کلام الہی سے جو اصول شرع کی اساس اور بنیاد ہے۔ استنباط کیا گیا ہے۔ کیونکہ جبہ (پیشانی) شرعاً بعض احکام طہارت میں وجہ یعنی چہرے میں داخل ہے۔ چونکہ آیہ تیمم یعنی فامسحوا بوجوہکم میں باتعین کی واسطے ہے۔ وجہ کے بعض حصوں کے مسح کرنا حکم واقع ہوا ہے پس تیمم میں وجہ کے بعض حصوں کا مسح کرنا واجب ہوگا۔ اور جبہ (پیشانی) کی تخصیص اس وجہ سے ہے۔ کہ جبہ انسانی اعضا میں سب سے زیادہ لطیف ہے۔ اور سب اعضا میں معزز ہے۔ کہ جمال کا مقام ہے اور سب جزا میں زیادہ معزز اور مشرف جبہ ہے۔ پس تخصیص کے لئے اونی اور انسب ہوگا۔ اور جب اس پر تیمم کر لیا جائے۔ تو گویا تمام وجہ پر تیمم ہو جاتا ہے۔ اسکی نظردہ ہے۔ جو امام رازی نے پیشانی پر داغ دینے کی تخصیص کے بارے میں فرمایا ہے

تیمم

وجہ

و سادسہاں کمال بدن الانسان فی جماله و لونه اما الجمال فخلو الوجه و اعزال اعضاء فی الوجه المجهتہ فاذا وقع الکی فی الجہتہ فقد زال الجمال بالکلیۃ (ششم یہ کہ بدن انسانی کا کمال اس کے جمال اور لون (رنگ) میں ہے لیکن جمال پس اس کا محل و مقام وجہ (چہرہ) ہے۔ اور وجہ میں سب اعضا سے زیادہ تر معزز جہہ یعنی پیشانی ہے۔ جب جہہ میں داغ واقع ہو جائے۔ تو جمال بالکل زائل ہو جاتا ہے) نیز جہہ وجہ یعنی چہرے کی چوتھائی حصے کے قریب ہے۔ اور اکثر مقامات میں ربع یعنی چوتھائی کو کل کا قائم مقام مقرر کیا ہے۔ اسی دلیل سے فقہائے حنفیہ نے وضو میں ربع راس یعنی سر کی چوتھائی کا مسح مقرر کیا ہے۔

**قول مصنف تحفہ** | نیز یہ لوگ غسل نوروز کو سنت جانتے ہیں قال ابن خلدون سنة (ابن خلدون نے کہا ہے کہ وہ سنت ہے) اور یہ حکم محض

اختراع اور ابتداء یعنی بدعت ہے۔ کیونکہ انکی کتابوں میں بھی کسی نے پیغمبر اور ائمہ سے نقل نہیں کیا۔ کہ نوروز کے دن غسل کیا ہو۔ عرب روز نوروز کو ہر گز نہ جانتے تھے۔ اور یہ دن خاص مجوس کی ایک عید کا دن ہے۔ انتہی کلامہ۔

**جواب باصواب** | لغت میں سنت کے معنی طریقہ اور راہ روشن کے آئے ہیں۔ اور شریعت میں سنت ان اوامر و نواہی

کا نام ہے۔ جو کتاب خدا میں مازل نہیں ہوئے۔ اور پیغمبر خدا نے ارشاد فرمائے ہیں۔ اور اپنے کردار اور گفتار سے لوگوں کو انکی طرف دعوت کی ہے۔ اور بعض وقت ان امور کے معنی میں آیا ہے۔ جو دین میں مستحسن اور مستحب ہیں۔ خواہ کتاب خدا ان پر دلالت کرے۔ یا سنت پیغمبر یا اجماع یا قیاس۔ اور کبھی ان افعال و اعمال کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جن پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ نے اکثر مواظبت اور مداومت فرمائی۔ اور بعض وقت ترک فرمایا۔ یہ تین اصطلاحات ہیں۔ تیسری سب سے زیادہ اصولیین میں مشہور ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ میں ایسا ہی فرمایا ہے۔ اور کبھی سنت کو ان چیزوں پر بھی اطلاق کرتے ہیں جن پر صحاب رسول مواظبت اور مداومت فرماتے تھے۔ چنانچہ اسی وجہ سے تراویح پر سنت کا اطلاق کیا گیا ہے۔ "قوائد الفوائد میں مذکور ہے کہ حاضرین میں سے ایک شخص نے پوچھا کہ صحابہ کی سنت کو بھی سنت کہتے ہیں۔ فرمایا کہ ہمارے مذہب میں کہتے ہیں۔ لیکن امام شافعی صرف سنت رسول اللہ علیہ السلام کو سنت جانتے ہیں۔ انتہی۔

جہہ عام اعضاء میں مشرف ہو

غسل نوروز پر اعتراض

لفظ سنت کے تین معنی ہیں

اور سیوطی نے جامع صغیر میں جو ابن عباسؓ سے روایت کی ہے السنۃ سنتان من نبی مرسل  
ومن امام عادل (سنتیں دو ہیں بنی مرسل کی سنت۔ امام عادل کی سنت) اور کتاب فرووس  
میں من نبی مرسل وارو ہے۔ وہ لفظ سنت کی اطلاق کی تعلیم ہے۔ مجمع البحرین میں ہے خایۃ  
فیہ السنۃ فی الاصل الطریقتہ والسیرۃ وفی الشرع یراد بها امر بہا البنی صلی اللہ علیہ  
والہ وسلم ونہی عنہ وندب الیہ قولاً وفعللاً مالم یات بہا للکتاب العزیز توسط شرح الی  
داؤد یراد بہ المستحب سواء دل علیہ کتاب وسنۃ واجماع او قیاس ومنہ سنن  
الصلوۃ وقد یراد ما وظب علیہ البنی صلعم فما لیس بواجب ففی ثلاث اصطلاحات (انتہا  
یہ ہے کہ سنت دراصل طریقہ اور سیرت کو کہتے ہیں۔ اور شریعت میں سنت سے وہ چیز مراد ہے  
جس کا آنحضرت صلعم نے کرمیکا امر فرمایا ہو۔ اور جس سے نہی فرمائی ہو۔ اور قولاً وفعللاً اسکی طرف  
دعوت کی ہو۔ اور کتاب خدا میں اس کا ذکر نہیں آیا۔ بشرح ابی داؤد میں ہے اور اس سے  
منتخب مراد لیا جاتا ہے۔ خواہ اس پر کتاب دلالت کرے۔ یا سنت یا اجماع یا قیاس۔ اور  
تماز کی سنتیں اسی میں داخل ہیں۔ اور بعض وقت وہ چیز مراد لیجاتی ہے جس پر آنحضرت صلعم نے  
مواظبت اور مداومت فرمائی ہو۔ پس جو چیزیں کواجب نہیں ہیں پس یہ سنت ہیں اصطلاحاً  
المختصر ابن قمد کے کلام میں کہ غسل روز نوروز سنت ہے سنت اوسط کے معنی میں ہے۔  
جس کو منتخب کہتے ہیں حالانکہ غسل نوروز کے انتخاب کا حکم آئمہ اہل بیت علیہم السلام کی بعض  
روایات سے استنباط کیا گیا ہے۔ نیز چونکہ بعض علماء غسل کو فی نفسہ سنت جانتے ہیں۔ خصوصاً  
مترکے نول اور راتوں میں۔ تو اگر اس روز مبارک کے غسل کو بھی اعمال سنتی میں شمار کیا جائے  
تو مستبعد نہ ہوگا۔ اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ جس نوروز کی اس زمانہ میں تعظیم و تکریم کیجاتی  
ہے۔ وہ اس نوروز سے الگ ہے جس کی مجوسی تعظیم کیا کرتے تھے۔ اور بالفرض اگر وہی روز  
ہو۔ تو جبکہ جہات تعظیم اور وجوہات تکریم مختلف ہوں۔ تو اسکی تعظیم میں کسی قسم کی خرابی اور  
قباحت لازم نہیں آتی اور مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ پیغمبر اور آئمہ معصومینؑ نے  
روز نوروز میں غسل نہیں فرمایا۔ یہ قول نفی پر شہادت دینے کی قسم سے ہے پس مصنف  
کا یہ قول کہ یہ حکم دین میں محض اختراع اور تبدل ہے۔ بالکل ساقط اور مردود ہے۔

## قول مصنف تحفہ

بیز امامیہ کہتے ہیں کہ اگر موزہ ٹوپی۔ ازار بند۔ جراب۔ کمر بند۔ عمامہ وغیرہ لباس جس میں تنہا نماز ادا نہ کر سکیں۔ اگر نجاست سے آلودہ ہو جائے۔ خواہ خفیفہ نجاست ہو۔ خواہ نجاست غلیظہ مثلاً آدمی کا پاخانہ۔ تو اس سے نماز جائز ہے۔ اور کسی قسم کا خلل نہیں آتا۔ اور یہ حکم صریحاً حکم قرآنی بخلاف ہے قولہ تعالیٰ وثیاباک فطہر اور اپنے کپڑوں کو پاک کر۔ اور ان چیزوں کو بلاشبہ عرف اور شرع میں ثیاب یعنی کپڑے کہتے ہیں اور اسی سبب سے جو قسم کہ نفیاً و اثباتاً لفظ ثیاب سے منعقد ہوتی ہے۔ یہ چیزیں اس میں خلل ہو جاتی ہیں۔ انتہی۔

استحقاق مصنف پر لباس محلی

## جواب باصواب

جو لباس کہ نماز کی حالت میں مغیر ہے۔ اور کتاب الصلوٰۃ میں اس سے بحث کی جاتی ہے۔ وہ لباس ہے جس سے ستر عورت کر سکیں پس جو کپڑا تنہا ستر عورت نہ کر سکے۔ وہ عرف شرع میں نمازی کا لباس نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ سے ایسے کپڑے کی جو ایک ستر عورت نہ کر سکے۔ بطور رخصت و تخفیف اسکی نجاست معفو ہو گئی ہے۔ کہ اگر کبھی نجاست اسکو لگ جائے۔ اور وقت ایسا ہو۔ کہ اس نجاست کو دور نہ کر سکیں تو نماز اس کپڑے سمیت ادا کر سکتے ہیں بعض علماء نے فرمایا ہے۔ اس حکم میں ایک اصل کے مقتضا سے تنسک کیا گیا ہے۔ اور وہ اصل یہ ہے۔ کہ مکلف اشیا مذکورہ بالا کی نجاست زائل کرنے کی تکلیف سے بری الذمہ ہے جب تک کہ ایسی دلیل ثابت ہو۔ جو اصل سے خارج کر نیوالی ہو۔ اور ماخن فیہ میں کوئی دلیل موجود نہیں۔ اور ملائیم بہ الصلوٰۃ یعنی ایسا لباس جس میں نماز کامل نہیں ہوتی تصریحات محققین کے مطابق۔ ٹوپی۔ بند چاقشور۔ ازار بند وغیرہ ہے۔ اور بعض مرسل اور ضعیف احادیث میں کلاہ بند زیر جامہ اور جراب وغیرہ بھی وارد ہیں۔ اور قطب اوندی نے صرف پانچ چیزوں میں منحصر جانا ہے۔ ٹوپی۔ ازار بند۔ موزہ۔ جراب اور کفش۔ اور ان کے سوا اور کپڑوں میں اگرچہ ان میں تنہا نماز ادا نہ کر سکیں جبکہ وہ نجس ہوں۔ نماز جائز نہیں ہے۔ اور عفو کی شرطیں کتب فقہ میں بیان کی گئی ہیں۔ لوامع صاحب قرانی میں فرمایا ہے۔ اگر چاقشور نجس ہو۔ تو اس سے نماز پڑھ سکتے ہیں اور اس کا بتداس پر سیاہ ہوا ہو۔ تو نماز نہیں پڑھ سکتے۔ اسلئے کہ اسکو قبضہ کے طور پر باندھ کر اس سے ستر عورتیں کر سکتے ہیں۔ اور ابن بابویہ نے عمامہ کو اس پر اضافہ کیا ہے۔ کیونکہ وہ بندھی ہوئی حالت میں ستر عورتیں نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ حکم اس بزرگوار کی متفردات میں سے ہے۔ کسی عالم نے اس کے اس حکم پر عمل نہیں کیا۔ فاضل مجلسی لوامع صاحب قرانی میں فرماتے ہیں۔ عمامہ

مفتوحہ

کو صدوق نے اور علماء پر زیادہ کیا ہے۔ اور یہ بیوج ہے۔ حق یہ ہے کہ یہ حکم نہیں رکھتا۔ اور اگر صدوق علیہ الرحمۃ کو کوئی حدیث پہنچی ہو۔ اور وہ اس سے اس حکم کے قائل ہوئے ہوں۔ تو دوسرے علماء پر جن کو وہ حدیث نہیں پہنچی۔ یہ حکم حجت نہیں ہے۔ اور ان چیزوں کی نجاست کی معافی رخصت اور تخفیف کے طور پر ہے۔ اور وہ حالت ضرورت سے مخصوص ہے۔ ورنہ اس سے اجتناب کرنا ہی افضل ہے چنانچہ شیخ مفید علیہ الرحمۃ کتاب مقنعہ میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ شیخ ابو جعفر طوسی تہذیب میں فرماتے ہیں قال الشيخ ایدہ اللہ ولا یأس بالصلوٰۃ فی الخف وان کان فیہ نجاست وکذا لک البول والتنزه عن ذلک افضل (شیخ مفید نے فرمایا ہے۔ موزے کیساتھ نماز پڑھنے کا ڈر نہیں۔ اگرچہ اس میں نجاست یا پشیاب لگا ہوا ہو۔ اور اس سے اجتناب کرنا افضل ہے۔ اور مصنف نے جو یہ حکم فرمایا ہے کہ علمائے امامیہ کا یہ قول قولہ تعالیٰ وثیابک فطر کے مخالف ہو۔ وہ چند وجوہ سے محل نظر اور باطل ہے۔

**وجہ اول** یہ کہ احتمال ہے کہ قولہ ثیابک فطر کے ظاہری اور لفظی معنی مرا نہیں جیسا کہ کتب تفاسیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ کتاب ناظرین الغریبین میں جو اہل سنت کی کتب معتبرہ سے ہے۔ فرماتے ہیں ثیابک فطر علماء فاضلہ او قصاوت لبسھا علی فخر وکبر و غدر کذا فی مجمع البحار (ثیابک فطر کے معنی ہیں کہ اپنے عمل کی اصلاح کر۔ یا اپنے کپڑوں کو کوتاہ کرے۔ یا تو ان کو فخر و غرور اور غدر کے طور پر پہنے اس سے پرہیز کر۔ مجمع البحار میں ایسا ہی ہے) مناوی فیض القدیر فی شرح جامع الصغیر میں فرماتے ہیں والعراب یطلق الثیاب ولیست تعبیر بالاعمال فان الرجل یدلبسھا ویجئ الطھاما یدلبس الملباس اتھنی (اور عرب کا قاعہ ہے کہ ثیاب بولتے ہیں۔ اور اعمال سے استعارہ کرتے ہیں۔ کیونکہ شخص ان سے اسی طرح ملائت اور مخالفت کرتا ہے جس طرح لباس کو پہنتا اور ٹھکتا ہے)۔

**وجہ دوم** یہ کہ ازارد۔ چاقشور۔ موزہ۔ کیفش۔ اور ٹوپی۔ پروب۔ یعنی کپڑے کا اطلاق کرنا یعنی ان کو کپڑا کہنا شرعاً اور عرفاً ممنوع اور نادرست ہے۔ تلج المصاد میں ہے ثوب جامہ (کپڑا) الثوب و ثیاب جمع۔ اور ظاہر ہے کہ ان چیزوں کو عرف عام میں جامہ یعنی کپڑا نہیں کہتے۔ اور شرع میں بھی لباس مصلیٰ میں وہ چیز مغیرہ ہے جس سے ستر عورتین ہو سکے۔ اور یہ چیزیں ستر عورتین نہیں کر سکتیں۔ پس ان چیزوں کو شرعاً اور عرفاً ثیاب نہ کہیں گے۔ اور ان چیزوں کا اس قسم میں داخل ہونا جو نفیاً و اثباتاً لفظ ثیاب سے منعقد ہوتی ہے۔ اس بات پر موقوف ہی

ترجمہ نمبر ہشتاشریہ

کہ ان چیزوں پر ثیاب کا اطلاق ہو سکے۔ یعنی ان کو ثیاب کہا جائے۔ چونکہ ان چیزوں کو ثیاب نہیں کہہ سکتے۔ اسلئے یہ اس قسم میں داخل نہیں ہو سکتے جو لفظ ثیاب سے منعقد ہوتی ہو۔  
**وجہ سوم**۔ یہ کہ بالفرض اگر تسلیم کر لیا جائے کہ آیہ مذکورہ میں لفظ ثیاب کے لباس مراد ہے تو بطریق جدل و بحث کہہ سکتے ہیں کہ اس آیت میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خطاب فرمایا ہے۔ اور ساری امت اس حکم میں شامل ہے اور اب اگر یہ کہا جائے کہ تمام ثیاب اس سے مراد ہیں تو اس کی سبب کیلئے دلیل کی ضرورت ہے۔ حالانکہ تمام ثیاب کی شمولیت پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی۔ باوجودیکہ مذہب حنفیہ میں ان چیزوں میں سے بعض کے بارے میں سہولت و رسالہ وار و مولیٰ ہے۔ مثلاً آلے عالمگیریہ میں فرماتے ہیں و اذا جعلت التکة من شعر الکلب لا باس بها کذا فی الخلاصة یعنی اگر ازار بتکتے کے بالوں سے بنایا جائے تو اس کا کچھ ڈر نہیں۔ اور ہدایہ میں فرمایا ہے۔ اذا اصاب الخف النجاسة لہاجرم کالروث والعذرة والدم والمني فذلك بالارض جازا اگر موزے میں جرم دار نجاست لگ جائے جیسے چوپاؤں کا فضلہ، آدمی کا گوہ، خون اور منی اور وہ خشک ہو جائے اور زمین پر ملا جائے۔ تو جائز ہے۔ نیز مصنف کا یہ قول اس قول کا معارض ہے۔ کہ اگر چوتھائی لباس نجاست خفیفہ سے نجس ہو جائے۔ اس کی نجاست معفو ہے۔ نیز حنفیہ کے نزدیک درہم کے برابر نجاست غلیظہ مثلاً آدمی کتے اور بٹی کا پیشاب اور پاخانہ اور منی وغیرہ مصلیٰ کے بدن اور لباس میں معفو ہے۔ اور ان کے علماء نے درہم کو کف دست کی مقدار سے تفسیر کیا ہے۔ اور بعض علماء کا قول ہے۔ کہ جو نجاست جرم رکھتی ہو وہ درہم کے وزن کو برابر معفو ہے۔ اور اس قول کے موافق اگر اس قدر گوہ کو تمام بدن۔ اور پیراہن وغیرہ میں ذرا ذرا مل لیں۔ اور لپ کر لیں تو ان کے نزدیک نماز میں کچھ بھی خلل نہ ہوگا۔ اور اگر وہ نجاست جرم نہ رکھتی ہو۔ تو درہم کی پیمائش کے برابر ہونی چاہئے۔ اس حکم میں صریحاً حکم قرآنی کی مخالفت ہے قولہ تعالیٰ وثیابکم فطمہم جو کچھ جواب اہل سنت کی طرف سے دیا جائے۔ وہی جواب ہماری طرف سے تصور فرمائیں۔ کتاب فقہ نافع میں مرقوم ہے۔ ومن اصاب من النجاسة المغلظة كالدم والبول والغائط والخمر مقدار الدرهم ومادونه جازت الصلوة معه وان زاد لم یجز لان قدر الدرهم عقوکذا قد محل الاستنجاء لان القلیل لا یکن الخزعنه والدرهم قدر الدرهم الشہیلی مثل الکف وفي بعض الروایات قدر الدرهم

بجوابی ہوا۔  
 بدن و لباس میں نجاست معفو  
 بطریق ہاشم عشریہ

السود الزبرقانیہ فی بعضہا مثل الدرہم الكبير المثلقالی قال الفقیہ ابو جعفر الخاسنہ التي  
لحاجوم معتبر معہا وزن الدرہم والتي لا جرم لها یعتبر قدر المسلحة وان اصابته نجاستہ  
خفیفة کبول ما یؤکل لجمہ جازت الصلوۃ حتی یشیع ربع النوب لان القلیل لا یمنع جواز  
الصلوۃ والکثیر الفاحش یشیع والربع ملحق بالکل فی بعض الاحکام وقیل ربع الموضع  
الذی اصابته النجاستہ ان کان کما فی ربع الکم وان کان ذیلًا فی ربع الذیل وان کان  
درخیمًا فی ربع الدخیم انھی (اور جس شخص کو نجاست غلیظہ مثلاً خون۔ پیشاب۔ پاخانہ۔ شراب  
درہم کے برابر اور اس سے کم لگ جائے۔ اس کے ساتھ نماز جائز ہے۔ اور اگر اس سے زیادہ ہو  
تو جائز نہیں۔ کیونکہ درہم کی مقدار معاف ہے۔ بمقام استنجاء کی مقدار بھی ایسی ہی ہے۔ اس لئے  
کہ نجاست قلیل سے بچنا ممکن نہیں۔ اور درہم سے درہم شہیلی کی مقدار مراد ہے۔ جو کف دست  
کے برابر ہوتا ہے۔ اور بعض روایات میں درہم سود زر قانیہ کی مقدار ہے۔ اور بعض روایات  
میں درہم کبیر مثقالی کے برابر۔ فقیہ ابو جعفر نے فرمایا ہے۔ جرم و نجاست میں درہم کا وزن  
معتبر ہے۔ اور بے جرم نجاست میں درہم کی مساحت معتبر ہے۔ اور اگر اس کو نجاست خفیہ  
لگے۔ جیسے ماکول اللحم جانور کا پیشاب اس میں نماز جائز ہے۔ یہاں تک کہ وہ چوتھائی کپڑے تک  
پہنچ جائے۔ کیونکہ نجاست قلیل نماز کی مانع نہیں۔ اور نجاست کثیر فاحش مانع نماز ہے اور  
ربع (لحم) بعض احکام میں کل سے ملحق ہے۔ اور کہتے ہیں کہ ربع سے اس جگہ کا ربع مراد ہے۔  
جس میں نجاست لگی ہے۔ اگر آستین میں ہے۔ تو اس کی چوتھائی۔ اور اگر دامن میں ہو  
تو دامن کی چوتھائی۔ اور اگر (خریش ہو تو خریص کی چوتھائی)

**قول مصنف تحفہ** نیز کہتے ہیں کہ اگر مصلی (نمازی) کے بدن کے کپڑے مثلاً لنگی  
مکرتہ۔ پاجامہ۔ زخموں اور قروح کے خون سے آلودہ ہو۔ نماز  
جائز ہے۔ حالانکہ خون۔ پیپ خواہ اپنے زخم کی ہو۔ خواہ دوسرے کے زخم کی۔ بلاشبہ نجس  
ہے۔ انتھی۔

**جواب باصواب** مصنف نے جو کچھ یہاں افادہ فرمایا ہے۔ چند وجوہوں  
سے مردود اور باطل ہے۔

**وجہ اول**۔ یہ کہ کلام مصنف صاف ظاہر ہوتا ہے کہ امامیہ اس لباس میں جو خون سے  
مستطیع اور آلودہ ہو۔ مطلقاً نماز کو جائز رکھتے ہیں۔ جناب کی یہ فرمائش محض غلط اور باطل

ہو۔ کیونکہ جو اس صورت میں رکھا گیا ہے۔ جبکہ خون برابر جاری ہو۔ اور اس سے بچنے کیلئے  
مشقت کثیرہ کا تحمل ہونا پڑے۔ اور معتبر میں بھی یہ نصرت کی گئی ہے۔ کہ خون کے جاری رہنے  
میں یہ شرط ہے۔ کہ وہ نماز کے تمام وقتوں میں جاری رہے۔ اور اگر کسی وقت رک جائے۔ اور  
اتنا وقت ہو جس میں نماز پڑھی جاسکے۔ وہ بھی اتصال کے حکم میں ہے۔ اور شرع الاسلام  
میں فرماتے ہیں۔ وعفی عن الثوب والبدن عما يشق التحرّض عن الجروح والقروح واللق  
لا تذوق (اور وہ کپڑا اور بدن معفو ہے جس کو ہر وقت پہنے والے جروح اور قروح سے بچانے  
میں مشقت اور سخت زحمت ہو) تہذیب میں فرمایا ہے۔ الدلیل علی ذلک قولہ تعالیٰ ما جعل  
علیکم فی الدین من حرج ونحن نعلم انہ لو انہم المکلّف ان التام الدم عن هذه الاشياء  
اللازمة لما یخرج بذلك ولحقته بذلك کلفتہ ومشقته وربما یفوتہ ایضاً مع ذلک  
الصلوة فاباح الله تعالیٰ ذلک نظراً للعبادة ورافقاً۔ جن جروح و قروح کا خون نہ نکلے  
اور برابر جاری رہے۔ ان کے ازالہ نجاست کے معفو ہونے کی دلیل حق تعالیٰ کا قول ہے۔ کہ  
فرمان ہے وما جعل علیکم فی الدین من حرج (اللہ تعالیٰ نے دین میں تم پر کسی قسم کی تنگی نہیں کی  
اور یہ معلوم ہے۔ کہ ان چیزوں کے ازالہ نجاست کو جو لازم اور متصل ہیں۔ اگر مکلف پر لازم اور جواب  
کمر دیا جائے۔ تو حرج اور تنگی لازم آتی ہے۔ اور اس کے سبب تکلیف اور مشقت اسکے شامل حال  
ہوتی ہے۔ باوجود اس تکلیف اور مشقت شدید کے بھی اکثر اوقات اس کی نماز فوت ہو جاتی ہے  
اسوجہ سے اپنے بندوں کی مصالح کو مد نظر رکھ کر ان پر اپنی رحمت اور مہربانی کی راہ سے  
ان چیزوں کے ازالہ نجاست کو معفو فرما دیا ہے۔ حدیقہ المتقین میں فرماتے ہیں۔ لباس اور  
بدن کی وہ نجاست جس سے اجتناب اور پرہیز کر نہیں مشقت اور سخت تکلیف کا سامنا ہوتا ہو  
معاف کر دی گئی ہے۔ جیسے زخم اور بھوڑے کا خون جو نہیں ٹھمتا۔ اور بعض علماء کا قول ہے۔  
کہ اگر اس اشنا میں کبھی ٹھیر جائے اور کبھی آجائے۔ تو جس حالت میں کہ ٹھما ہوا ہو۔ اور ممکن ہو۔  
کہ لباس اور بدن کو پاک کر کے پاک لباس اور بدن کیساتھ نماز پڑھ سکے۔ تو لباس اور بدن  
کی طہارت واجب ہے۔ اور یہ قول احوط ہے۔ اگرچہ ظاہر واجب نہیں ہے۔ اور احوط یہ ہے  
کہ حتی الامکان کپڑے سے خون نہ پھوٹے یا یہ کہ اگر ممکن ہو سکے۔ تو کپڑے کو بدل دے۔ اگر خمس  
کپڑا مالائیم الصلوۃ (جس میں نماز نہ ہو سکے۔ یعنی ستر عورت نہ کر سکے) ہو۔ تو بہتر ہے۔ اتقی۔  
خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ معافی اس حالت میں ہے۔ کہ ازالہ نجاست امکان میں نہ ہو۔ اور خون برابر

معافی کی صورتیں

جاری رہے۔ اور اس میں شک نہیں ہے کہ تمام شروط افغالی جو نماز میں معتبر ہیں۔ ان میں یہی شرط ہے کہ ان کا عمل میں لانا ممکن ہو۔ اور تغذر اور ضرورت کی صورت میں ان سے مستثنیٰ اور معاف کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں قاعدہ اصولیہ کی رو سے کہ المشقة دلیل الیسر (مشقت آسانی کی دلیل ہے) بہت سی محذورات اور ممنوعات کو مباح کر دیا گیا ہے۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ امامیہ کے نزدیک زخم اور پھوڑے کا خون جنتیک کہ برابر جاری رہے۔ اور نہ تھمے معاف ہے۔ اور خون کے خش ہونے سے اس کے معفو ہونیکے عدم جواز پر استدلال کرنا ایک عجیب و غریب استدلال ہے۔ کیونکہ خون جو درہم بغلی سے کم ہو اس کے معفو ہونے پر بیہودوں مجتہدوں (شافعی، احمد حنبلی، مالک) اور امامیہ کا اتفاق ہے اور اسی طرح دوسری نجاسات علاوہ اس خون کے جو درہم بغلی سے کم ہو حنفیہ کے نزدیک باوجود انکی نجاست کے معفو ہیں۔

**وجہ سوم۔** یہ کہ یہ حکم صرف امامیہ ہی کی متفردات میں سے نہیں ہے یعنی صرف امامیہ ہی اس میں متفرد نہیں ہیں۔ بلکہ شافعیہ اور مالکیہ بھی اس میں ان کیساتھ شریک ہیں۔ بلکہ شافعیہ اور مالکیہ کا قول انقض ہے۔ کیونکہ ان دونوں کے نزدیک جروح اور قروح کا خون مطلقاً ہر حالت میں معفو ہے۔ اور امامیہ کے نزدیک صرف اس حالت میں معاف ہے کہ برابر لگنا جاری رہے اور نہ تھمے۔ بلکہ مالکیہ بھی اسی قول کے قائل ہیں چنانچہ قتاولے عالمگیر یہی عبارت جسکو مصنف موصوف کے والد ماجد اور شیخ نے کتاب مسوئے میں ذکر فرمایا ہے۔ اور عنقریب یہاں بھی

مذکور ہوگی۔ اس پر رض اور شاذ ہے۔ اور قتاولے حمادیہ میں بھی ایسی ہی تصریح کی گئی ہے۔ اور نص کیا ہے کہ یہ قول مختار ہے۔ ذرا آگے چل کر ہم اسکو بیان کریں گے۔ پس اس حالت میں خاص طور پر امامیہ کو تشبیح کرنا محض بیوجہ ہے۔ شیخ عبد الوہاب شعراوی کتاب حمتہ للامنے فی اختلاف الائمہ میں فرماتے ہیں الاصح من مذهب الشافعی ان سائر النجاسات سواء قلیلہا و کثیرہا فی حکم الازالۃ فلا یجوز عن شئ منھا الا ما یبغض الیہ منہ من غرض عنہ غالباً کم البزاق و کذا الدما میل و القروح و دم البزغیث و دم الذباب و موضع الفصد و الحجامت و طین الشوارع و هذا مذهب مالک الا ان عندہ قلیل سائر سائر الدماء معفو عنہ و قال دم البزغیث و القمل طاهر و اغلبا بوجہ فی سائر النجاسات قدر الدم البغلی فجعل ما دونہ معفواً انتہی۔ (شافعی کا صحیح تر مذہب یہ ہے کہ تمام نجاسات خواہ قلیل ہوں۔ یا کثیر حکم ازالہ میں ہیں۔ ان میں سے کوئی چیز معاف نہیں ہوتی سوا اس کے جس سے بچنا اور احتراز کرنا اکثر متعذر ہو۔

(۱)

خلاف موصوف بقول الامت

مثلاً تھوک کا خون۔ اور اسی طرح پھوڑوں اور قروح کا خون۔ اور سپوؤں کا خون۔ اور مکھیوں کا خون اور قضا اور حجامت کا مقام۔ اور رستے کی مٹی۔ اور یہ مالک کا مذہب ہے، لیکن اس کے نزدیک تمام خون حالت قلیل میں معفو ہیں۔ اور اس کا قول ہے کہ سپوؤں اور جوؤں کا خون طاہر ہے اور ابو حنیفہ نے تمام نجاسات میں درہم بغلی کی مقدار کو معتبر قرار دیا ہے۔ اور جو نجاست اس سے کم ہو۔ وہ اس کے نزدیک معفو ہے (مصفیٰ فاضل کے والد ماجد کتاب مسوئے کے باب یغفر القلیل من النجاستہ) باب اس بیان میں کہ نجاست قلیل معاف کی جاتی ہے (میں فرماتے ہیں مالک عن عبد الرحمن بن الحجاج رائے سالم بن عبد اللہ بن نجیح من انفا الدم حتی یختضب صابعا ثم یقتلہ ثم یصلی ولا یتوضأ قلت وعلیہ اکثر اهل العلم والقلیل عند الحنفیۃ ما کان اقل من الدرهم وعند الشافعیۃ فی دم القروح ونحوها وجہاذا یعفی عن قلیلہا وکثیرہ ویرى اکثرہ والقلة بالعادة) (مالک نے عبد الرحمن بن مجرے روایت کی ہے کہ اس نے سالم بن عبد اللہ کو دیکھا کہ اسکی ناک سے خون نکل رہا ہے یہاں تک کہ اسکی انگلیاں سرخ ہو گئیں پھر اسکو پونچھ لیتا ہے پھر نماز پڑھتا ہے۔ اور وضو نہیں کرتا۔ میں کہتا ہوں کہ اکثر علماء اسی مذہب سے ہیں۔ اور حنفیہ کے نزدیک قلیل وہ ہے جو درہم سے کم ہو۔ اور شافعیہ کے نزدیک قروح اور اس کی امثال کے خون میں ایک صورت ہو جس میں اس کا قلیل معفو ہے۔ اور ایک صورت ایسی ہے جس میں اس کا قلیل اور کثیر دونو معاف ہیں۔ اور قلت اور کثرت کی معرفت عادت پر ہے) نیز کتاب کے کور کے باب من بہرج سائل یغفر لہ ما یتعلق بجسده و توبہ من ذلک الجرح۔ (باب اس شخص کے بیان میں جس کو بہنے والا زخم ہو۔ اس کو معاف کیا جاتا ہے۔ جو اس زخم سے اس کے بدن اور کپڑے سے متعلق ہو) میں فرماتے ہیں والمشہور من مذهب الشافعی ان اللہ ما یبیل والقروح وموضع الفصد والحجامة ان کان دھایدوم سیلانہ غالباً فاکامستحاضۃ وصح النووی العفو عن قلیلہ وکثیرہ لعموم البیوی فی العالمگیریۃ ان کان یتنجس التوب ثانیاً قبل الصلوۃ جازان لا یغسل والا فلا انتھی عبارتہ (مشہور مذہب شافعی یہ ہے کہ پھوڑے اور قروح اور قضا اور حجامت کی جگہ اگر ان کا خون غالباً برابر جاری رہے۔ پس وہ مستحاضہ کی مانند ہے۔ اور نووی نے استحاضہ قلیلہ اور کثیرہ کے معاف ہونے پر اس کے عام البیوی یعنی عام تکلیف ہونے کی وجہ سے تصحیح کی ہے۔ اور قتادہ عالمگیریہ میں ہو کہ اگر کپڑا تازے پہلے دوبارہ بخش ہو جائے۔ تو نہ دھونا جائز ہے۔ ورنہ نہیں۔ اسکی عبارت ختم ہوئی)

اور وہ مالک عن بعضی عن قلیلہ

مفتی

اور قائلے حمادیہ میں فرماتے ہیں فی الکبریٰ فاذا کان بہ جرح سائل قد شد علیہ خرقة . .  
 فاصباحاً اکثر من قدر الدرہم واصاب ثوبہ اکثر من قدر الدرہم ان کان بحال لو غسل یتنجس ثانیاً  
 قبل الفراغ من الصلوۃ جائز ان یصلی قبل ان یغسلہ والا لا ھذا ھو المختار ولا نہ لا یمکنہ التخرز  
 عنہ (کبرے میں ہے کہ جب اس کو کوئی بہنے والا زخم ہو جس پر اس نے چٹپٹھا باندھا ہو۔ اور اس کو  
 درہم کی مقدار سے زیادہ خون لگ جائے۔ یا اس کے لباس میں مقدار درہم سے زیادہ لگ جائے  
 اگر یہ حال ہو کہ اگر وہ اسکو دھوئے تو نماز سے فارغ ہونی سے پہلے دوبارہ منجس ہو جاتا ہے۔ تو اس کے  
 جائز ہے کہ اس کو دھونے سے پہلے نماز پڑھ لے۔ ورنہ نہیں۔ یہی قول مختار ہے اور اسلئے کہ اسکو  
 اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔)

**وجہ چہارم**۔ یہ کہ نیز اس قول پر اکثر اصحاب کا عمل ہے۔ بلکہ یہ قول جناب عمر فاروق کے  
 عمل کی مطابقت اور موافق ہے۔ کہ جن وتوں ابوہم لولونے آنجناب کو زخمی کیا تھا۔ باوجودیکہ ثروت و  
 سکنت رکھتے تھے اور احکام شریعت کی رعایت و مراعات مد نظر تھی لیکن خون الودہ کپڑوں  
 کیساتھ نماز ادا فرماتے تھے۔ فاضل مصنف کے والد ماجد نے مسوئے میں رقم فرمایا ہے مالک عن  
 ہشام بن عروۃ عن ابیہ ان المسور بن مخرمہ اخبرہ انہ دخل رجل علی عمر بن الخطاب من اللیلۃ  
 التی طعن فیہا فایقظ عمر لصلوۃ الصبح فقال عمر نعم ولا تحظ فی الاسلام من ترک الصلوۃ فصلی  
 عمر وجرحہ یتعجب قال قلت وعلیہ اهل العلم تعجب لے سال انتھی (مالک نے ہشام بن عروہ سے  
 اور انے اپنے باپ عروہ سے روایت کی ہے کہ مسور بن مخرمہ نے اسکو خیر دی ہے کہ جس رات  
 کو حضرت عمر بن خطاب زخمی ہوئے۔ ایک شخص نے حاضر ہو کر نماز صبح کیلئے انکو جگا یا حضرت  
 عمر نے فرمایا۔ ہاں۔ اور جو شخص نماز کو ترک کرے۔ اس کا اسلام میں کوئی بھی حصہ نہیں ہے۔  
 پس حضرت عمر نے نماز پڑھی۔ اور اس وقت آپ کا زخم بہ رہا تھا۔ مالک کہتے ہیں کہ میں کہتا  
 ہوں کہ صاحبان علم کا یہی مذہب ہے۔ تعجب کے معنی سال یعنی جاری ہوا ہیں۔)

تعجب ہے کہ فاضل مصنف نے سنی گری سے دست کش ہو کر ابوہم لولو کی پیروی اختیار کی  
 ہے۔ اور جناب فاروقی کو مورطعن فرمایا ہے۔ ان دو طعن کرنیوالوں میں اتنا ہی فرق ہے کہ  
 ابوہم لولو کا طعن خنجر جان ستان کی زبان سے تھا۔ اور فاضل موصوف کا طعن زبان کی شمشیر براں  
 سے ہے۔ جو طعن ستان سے کہیں بڑھ چڑھکر جاں گزرا ہے۔

حضرت عمر نے خون الودہ لباس سے نماز پڑھی

مصنف پر رد الزام

شعر | آنچہ زخم زباں کست با مرد | زخم شمشیر جانستان نہ کست با فدا

یعنی زبان کا زخم تلوار کے زخم سے بہت تکلیف دہ اور ضرر رساں ہوتا ہے۔ تلوار کا زخم تول جاتا ہے۔ اور زبان کا زخم کبھی اچھا ہی نہیں ہوتا۔ فلیضحت قلیلہ ولیبک کثیرا۔

قول مصنف شخہ | نیز امامیہ کہتے ہیں کہ نماز نافلہ میں خواہ نمازی نماز کو کھڑا ہو کر پڑھے یا بیٹھ کر نیز تلاوت قرآن کے سجدے میں قبلہ کے سوا

اور طرف کو منھ کر لینا جائز ہے۔ اور یہ صریحاً دین میں اس امر کا داخل کرنا ہے جس کی اجازت وارو نہیں ہوئی۔ سواری اور سفر کی حالت اس سے مستثنیٰ ہے پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ائمہ کی روایات سے اس عذر (سواری و سفر) کے سوا اور کسی حالت میں بغیر قبلہ کی جانب منھ کرنا ہرگز ثابت نہیں قال اللہ تعالیٰ ومن حیث خرجت قول وجہک شطر المسجد الحرام وحیث ما كنت فلو اوجوہکم شطرہ (ترجمہ آیت) اور جہاں سے تو نکلے پس تو اپنا چہرہ مسجد الحرام کی طرف پھیر لے۔ اور جہاں تم ہو پس اپنے چہروں کو اس کی طرف پھیر لو شارع علیہ السلام نے اس حکم عام سے جس چیز کو مستثنیٰ فرمایا ہے وہ بسر و چشم منظور و مقبول ہے دوسری شخص کو کیا حق ہے کہ اپنی عقل تافص سے کسی چیز کو اس حکم سے مستثنیٰ کرے۔ اور اس مسئلے میں مقداد نے جو ان کا شیخ ہے کتاب کنز العرفان من احکام القرآن میں راہ الضاف اختیار کرتے ہوئے اقرار کیا ہے کہ یہ حکم قرآنی کے مخالف ہے۔ انتہی۔

اس مسئلہ میں امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ قبلہ کی طرف منھ | جواب باصواب | کرنا واجب نمازوں کی صحت کی شرط ہے۔ اور اس کی

دلیل قول سبحانہ و تعالیٰ ہے کہ ارشاد فرماتا ہے قول وجہک شطر المسجد الحرام (اپنا چہرہ مسجد الحرام کی شطر یعنی بہت یا جانب پھیر لے) نیز حق تعالیٰ کا یہ قول اس پر دال ہے فلو اوجوہکم شطرہ (تم اپنے چہروں کو اس کی طرف پھیر لو) اور شطر کے معنی لغت میں بہت اور جانب ہیں اگر اعتباراً و مقدور کی حالت میں قبلہ کے سوا اور جانب میں نماز پڑھی جائے باطل ہے لیکن یہ آیات نماز کے مکث یعنی واجب نمازوں سے مخصوص ہیں۔ اور سنتی نمازوں میں بھی قبلہ کی طرف منھ کرنا افضل ہے پس اگر نافلہ نماز کو سفر و حضر اور سوار و پیادہ کی حالت میں قبلہ کے سوا اور جانب میں ادا کرے تو ضرورت کی حالت میں کراہت کیساتھ جائز ہے۔ اور حضر میں کراہت سفر کی نسبت زیادہ تر ہے لیکن سخت ہو کہ تکبیر احرام صحیح صحیح رو قبلہ واقع ہو۔

قبلہ کے متعلق احکام

احکام

عبدالرحمن بن بخران قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلوة بالليل في السفر قال إذا كنت على غير القبلة فاستقبل القبلة ثم كبر وصل حيث ذهب بك بعيرك (عبدالرحمن بن بخران بیان کرتا ہے کہ میں نے حضرت ابوالحسن علیہ السلام سے سفر میں نماز شب کی بابت سوال کیا فرمایا جب تیرا منہ قبلہ کی طرف نہ ہو تو قبلہ کی طرف منہ کر کے تکبیر احرام کہہ پھر نماز کو پڑھ جہاں تیرا اونٹ تھک لیا جائے) اور ابن ادریس نے حالت تکبیر میں قبلہ کی طرف منہ کرنا واجب جانا ہے اور اس قول کو جمہور علمائے امامیہ سے منسوب کیا ہے۔ شرائع میں فرمایا ہے واما النوافل فلا فضل استقبال القبلة بها ويجوز ان يصلي على المأخوذة سفرًا أو حضراً والى غير القبلة على كراهة متأكدة في الحضرة (نوافل میں قبلہ نہ ہونا افضل ہے۔ اور سواری کے اوپر سفر اور حضر میں اور غیر قبلہ کی جانب کراہت جائز ہے۔ اور حالت حضر میں کراہت بیشتر ہے) مدارک میں فرماتے ہیں اما افضلية الاستقبال بالنوافل موضع وفاق ويدل عليه الناس وعموم قولهم عليهم السلام افضل المجالس ما استقبل به القبلة واما جواز النافلة على المأخوذة سفرًا فقال في الاعتبار اتفاق علماء طوبى لا كان السفرًا وقصيرًا واما الجواز في الحضرة فقد نص عليه الشيخ في المبسوط والخلاف وتتبعنا بن عقيل والاصح جواز التنفل للماشي والراكب حضراً وسفرًا مع الضرورة (نوافل میں قبلہ نہ ہونے کی افضلیت پر سب کا اتفاق ہے۔ اور سواری اس باب میں تاسی اور پیروی کرنا اور حضرات آئمہ علیہم السلام کے قول افضل المجالس ما استقبل به القبلة سب سے افضل مجلس وہ ہے جس میں قبلہ منہ کے سامنے رہے) کی عمومیت اس پر وال ہے۔ اور حالت سفر میں سواری پر نافلہ کے جائز ہونے کے بارے میں کتاب معتبر میں ارشاد فرمایا ہے کہ اس پر سب سب علماء کا اتفاق ہے سفر خواہ طویل ہو یا قصیر۔ اور حضر کی حالت میں جائز ہونیکے بارے میں شیخ نے مبسوط و خلاف میں نص فرمایا ہے۔ اور ابن عقیل نے ان کا تتبع کیا ہے۔ اور صحیح ترمذی میں یہ ہے کہ پیادہ اور سوار کیلئے حضر اور سفر میں ہر وقت ضرورت نافلہ کا غیر جہت قبلہ میں ادا کرنا جائز ہے۔ اور غیر جہت قبلہ میں نوافل کے ادا کرنے کی دلیل آیہ ذیل ہے کہ خدا قرآن شریف میں فرماتا ہے ایما تلووا فثم وجه الله (جہاں تم منہ پھیرو پس وہیں خدا موجود ہے) اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے مروی ہے کہ یہ آیت کریمہ خصوصاً نوافل کے باب میں نازل ہوا ہے۔ اور وہ روایت بھی اس قول کی مؤید ہے جو حاکم نے مستدرک میں سعید بن جبیر سے اور اسے ابن عمر سے روایت کی ہے۔ قال لما نزلت ایما تلووا فثم وجه الله ان فضل حيث ما

توجہت بک راحلتک فی التطوع کہ اس نے کہا کہ چونکہ آیہ تو لو افثم وجہ اللہ نازل ہوئی ہے۔  
تو جس طرف تیری سواری تھک لی جائے۔ اسی طرف منہ کر کے نماز نافلہ پڑھ لے (اور یہ آیہ کریمہ مطلقاً  
نازل ہوا ہے۔ یعنی اس کا حکم عام ہے اس میں کسی قسم کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور فاضل مینا پوری  
نے جو اپنی تفسیر میں فرمایا ہے عن ابن عمر اٹھا نزلت فی المسافر یصلی النوافل حیث توجہت بہا  
راحلة فکان صلی اللہ علیہ والہ وسلم اذا رجع من مکة صلی راحلته تطوعاً یومی براسہ بخو  
المدينة فمعنی الاینا ایما تو لو او جو حکم لخوا فلکم فی اسفاد کہ فثم وجہ اللہ لے فقد صادق  
رضاکہ انتھی (ابن عمر سے مروی ہے کہ یہ آیت مسافر کے حق میں نازل ہوئی ہے کہ وہ نماز  
نوافل پڑھے جس طرف کو اسکی سواری اس کو لی جائے۔ پس رسول خدا صلعم نے مکہ سے مراجعت  
فرمائی تو اپنی سواری پر نماز نافلہ پڑھی۔ اپنے سر سے مدینہ کی طرف اشارہ کرتے تھے۔ پس یہ ایما  
تو لو... کے معنی یہ ہیں کہ تم اپنے سفروں میں جس طرف کو اپنی نوافل کیلئے اپنا منہ پھیر لو وہیں خدا  
موجود ہے یعنی وہیں تم اسکی رضا کو حاصل کر لو گے۔ یہ روایت اس روایت کی معارض ہے جس  
کو بخاری نے اپنی صحیح کے باب من لم یطوع فی السفر دبر الصلوة وقبیلہا میں اپنی سند سے  
روایت کیا ہے حدیثی عمرو بن محمد بن حفص بن عاصم حدیثاً قال سالت ابن عمر فقال  
صحبت النبی علیہ السلام فلم ادرہ یسبح فی السفر قال اللہ عز وجل لقد کان لکم فی  
رسول اللہ اسوة حسنة (عمرو بن محمد نے مجھ سے بیان کیا کہ حفص بن عاصم نے اس سے ذکر  
کیا ہے وہ کہتا ہے کہ میں نے ابن عمر سے سوال کیا۔ اس نے جواب دیا کہ میں آنحضرت صلعم کی  
صحبت میں رہا۔ پس میں نے حضرت کو نہیں دیکھا کہ وہ سفر میں تسبیح پڑھتے ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ  
قرآن میں فرماتا ہے لقد... تمھارے لئے رسول خدا صلعم میں نیک پیروی ہے) بالقرض اگر تبلیغ  
کر لیا جائے۔ کہ یہ روایت نماز سفر پر دلالت کرتی ہے۔ تو اور روایات حالت سواری میں نماز  
او اکرنے پر دلالت کرتی ہیں چنانچہ بخاری نے اپنی صحیح میں عبد اللہ بن عامر بن ربیع سے اور اسے  
اپنے باپ ربیع سے روایت کی ہے قال رايت النبی صلی اللہ علیہ والہ وسلم یصلی علی راحلته  
حیث ما توجہت بہ (ربیع کہتا ہے کہ میں نے آنحضرت صلعم کو دیکھا کہ اپنی سواری پر نماز پڑھتے تھے  
جس طرف کو کہ وہ حضرت کو لی جاتی تھی) اور دیگر روایات جو ایک دوسرے کی معارض نہیں ہو سکتیں  
اس لئے کہ آیہ کریمہ مطلق واقع ہوا ہے۔ اور عام ہے۔ اور نوافل پڑھنے والے مصلی کے افراد و جزئیات  
اجبان و اوقات۔ اور اوضاع و حالات کو شامل اور حاوی ہے۔ اور سفر۔ سواری اور پیادہ وغیرہ

کی خصوصیت لغو اور باطل ہے۔ اور آنحضرت کے نماز نافلہ کو سواری وغیرہ کی حالت میں غیر حجت قبلہ میں ادا کر تکی وجہ یہ تھی کہ وہ اس آیت کے مفہوم کی افراد و جزئیات میں داخل ہیں۔ اور سواری کی خصوصیت کو آپس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ کیونکہ بعض عام اشیاء کو خصوصیت سے ذکر کرنا عام کی تخصیص نہیں کرتا۔ جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ الغرض حاصل کلام یہ ہے کہ آیہ کریمہ کا اطلاق وعموم متنفل یعنی نوافل پڑھنے والے کے تمام اوضاع و حالات اور مقامات و اوقات کو شامل ہے۔ اور بعض حالات کے استثناء کر نیکے لئے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ و لیس فلیس جبکہ کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ استثناء بھی نہیں ہے۔ اور جو شخص زمین پر ساکن ہو۔ اس حکم کی تعلیم اس کو بھی شامل ہے۔ جیسا کہ بعض علماء کی عبارت سے اس (تعلیم) کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ سید نے مدارک میں اس کے استبعاد کا حکم فرمایا ہے۔ اور مدارک کی عبارت یہ ہے ویستفاد من حکمہ بافضلیۃ الاستقبال بالنوافل و اطلاق کراہتھا الی غیر القبلة فی الحضرة جواز فعلھا الی غیر القبلة وان کان المصلی مستقراً علی الارض وهو یعید جداً لان العبادۃ متعلقة من اشارة ولم یتقل فعل النافلة الی غیر القبلة مع الاستقرار فیکون فعلھا كذلك تشریعاً محرمًا اس کے اس حکم سے کہ حضر کی حالت میں نوافل کا قبلہ روادا کرنا افضل ہے۔ اور غیر قبلہ کی طرف پڑھنا مطلقاً مکروہ ہے۔ یہ مستفاد ہوتا ہے کہ ان کو غیر قبلہ کی طرف عمل میں لانا جائز ہے۔ اگرچہ مصلی زمین پر قائم اور برقرار ہو۔ حالانکہ وہ بہت ہی بعید ہے۔ اسلئے کہ عبادت شارع علیہ السلام کی طرف سے تعلیم دی گئی ہے۔ اور استقرار کی حالت میں غیر قبلہ کی طرف نافلہ کا بجا لانا منقول نہیں ہے پس اس کا اس حالت میں بجا لانا تشریع اور حرام ہوگا) یہی وجہ ہے کہ فاضل مجلسی صلی اللہ علیہ وسلم متیقن میں استقبال یعنی قبلہ رو ہونیکو حالت سکون و استقرار میں احتیاطاً واجب جانے لے لیکن اس قول کے قائل کیواسطے آیہ کریمہ مذکورہ بالا کا عموم و اطلاق یعنی عام اور مطلق ہونا ایک قومی دلیل اور زبر و ست ثبوت ہے۔ اور اس کا استثناء دلیل شرعی سے ثابت نہیں ہوا۔ نیز ترک استقبال کو ضرورت کے موقع پر جائز رکھا گیا ہے۔ جیسا کہ صاحب مدارک کے کلام سے واضح ہو چکا ہے الضرورات تبیح المحذورات ضرورت میں حرام بھی مباح ہو جاتا ہے ع گرض ضرورت بود روا یا شد لیکن ساکن اور مستقر شخص کو اس حکم سے خارج کر نیکے لئے دلیل کی ضرورت ہر فتح البای میں مرقوم ہے عندہ اشیاء ابیحت فی الضرورات ولم یبح فی غیرھا کما فی لبس الحریر فانہا حرام للرجال وقد یبح لبس فی الضرورة واللحکمة والشدۃ البرد اذا لم یجد غیرہ ولم یتمتال

کثیرۃ فی الشریع (بعض اشیاء ضرورتوں میں مباح کر دی گئی ہیں۔ حالانکہ غیر ضرورت کے مقام میں وہ مباح نہیں ہیں جیسا کہ ریشمی لباس کا پہننا مردوں کیلئے حرام ہے۔ اور ضرورت کے موقع پر یا کھجلی کیلئے یا شدت سردی کیلئے جبکہ ریشمی کپڑے کے سوا اور کپڑا موجود نہ ہو۔ وغیرہ وغیرہ موقعوں پر اس کا پہننا مباح اور جائز کر دیا ہے۔ اور اس کی مثالیں شریعت میں بہت سی ہیں) امامیہ کے نزدیک اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے جیسا کہ بیان ہوا۔ اب جبکہ یہ مقدمہ مرتب ہو چکا رہم کہتے ہیں کہ مصنف تحفہ کا یہ کلام چند وجوہ سے باطل اور مردود ہے۔

**وجہ اول** یہ کہ علمائے امامیہ نے جو نافلہ گزار کیلئے سمت قبلہ کے ترک استقبال کو جائز کیا ہے۔ انھوں نے اس حکم کو آیہ کریمہ ایما قولا وجوہکم فثم وجه اللہ کے اطلاق و عموم یعنی مطلق اور عام ہونے سے استنباط فرمایا ہے۔ جو خصوصاً مطلق نافلہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ اور یہ آیہ کریمہ مذکورہ بالا قولہ تعالیٰ فول وجہک شطر المسجد الحرام و حیث ما کنتم فاولا وجوہکم شطرہ کا مخصص ہے یعنی اسکی تخصیص کرتا ہے۔ اور تنفل یعنی نافلہ گزار کو ہر وضع اور حالت میں جو اس پر وارد اور طاری ہو۔ آیات مذکورہ کے حکم سے خارج کر دیا ہے۔ اور غشی اور سکون کی حالت بھی اسکی اوضاع میں سے ایک حالت ہے پس ان اوضاع و حالات کا استثنا بھی شارع علیہ السلام کی طرف سے سکھایا گیا ہوگا۔ تاکہ اس پر ایمان اور اذعان رکھتے ہوئے اسکے مضمون کو بسر و چشم قبول کریں۔ اور آنحضرت کی مطاعنت و انقیاد پر دل و جان سے کمر بستہ ہو کر اس کی مطابقت عمل میں لائیں۔ اور شیخ مقداد کا اس حکم کو حکم قرآن کے مخالف جاننا تحقیق مقام سے غفلت اور بخبری کی وجہ سے ہے۔ واللہ ولی الفضل والافحام۔

**وجہ دوم** یہ کہ مذہب حنفیہ میں بھی اسکے قریب قریب تعمیم واقع ہوئی ہے۔ ابو یوسف حضر میں سواری کی حالت میں نافلہ کو بجالانا جائز جانتے ہیں منظومہ اور اسکی شرح میں منقول ہے۔ والنفل للراکب فی البلدان یجوز قال ذلک باستحسان قال ابو حنیفہ و یجوز لو صلی النافلتا علی الدایتا یجوز وقال ابو یوسف یجوز استحسانا لکما یجوز خارج المصد نفل شہروں میں سوار کے لئے جائز ہے؟ جواب دیا کہ استحساناً جائز ہے۔ ابو حنیفہ اور محمد کا قول ہے کہ اگر نافلہ سواری کے اوپر ادا کیا جائے۔ جائز نہیں ہے۔ اور ابو یوسف کا قول ہے کہ استحساناً جائز ہے جس طرح شہر کے باہر جائز ہے۔

کافی میں مذکور ہے۔ ولا یجوز فی المصر عند ابی حنیفہ کذا فی الھارونیات وعن محمد یجوز

جواب احترامی مصنف

نافل میں ترک قبلہ کا جواز

دیکھاہ و عند ابی یوسف لا یکرہ لانه علیہ السلام رکب الحمار فی المدینة وکان یصلی را کبا  
(اور شہر میں ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں۔ ہمارو نیا ت میں ایسا ہی منقول ہے۔ اور محمد سے روایت  
ہے کہ جائز ہے اور مکروہ ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک مکروہ نہیں۔ اسلئے کہ آنحضرت علیہ السلام  
مدینہ میں گدے پر سوار ہوئے۔ اور وہ سواری کی حالت میں نماز پڑھا کرتے تھے) اور ابو حنیفہ  
کے فتوے کی موافق اس شخص کو جو قادر کے حکم میں ہے قبلہ کا ترک استقبال جائز ہے منظومہ  
میں فرماتے ہیں۔

ومن لیس قادراً علی التوضی	لکنہ واجد من توضی
جائز لہ فی قولہ التیمم	وہکذا توجہ الی بیت اعلما

اور شرح منظومہ میں اسکی شرح یوں مذکور ہے و علی هذا الخلاف جواز التیمم للعاجز عن الوضوء اذا  
وجد من یوضیہ وجوز الصلوة للعاجز عن استقبال القبلة اذا وجد من توجہ نحو القبلة یعنی  
اسی خلاف سنت پر اس شخص کے لئے تیمم کا جائز ہونا ہے جو خود وضو کرنے پر قادر نہ ہو لیکن اسکو  
ایک ایسا شخص مل جاتا ہے جو اسے وضو کراوے۔ اس کو جائز ہے کہ وہ تیمم کر لے۔ ایسا ہی قبلہ  
کا استقبال اور بیت اللہ کی طرف منہ کرنا ہے کہ اگر ایک شخص قبلہ رو ہونے سے عاجز ہو لیکن  
اسکو کوئی شخص ایسا مل جائے تو اسے قبلہ رو کر دے۔ اور باوجود اس کے وہ استقبال قبلہ کرے  
اسکی نماز جائز ہے۔ اور ظاہر ہے کہ شخص قادر کے حکم میں ہے پس اس قول کے نقل کرنے سے  
ثابت ہو گیا کہ ابو حنیفہ کے قول کی موافق مصلی قاعد یعنی بیٹھ کر نماز پڑھنے کو جو قادر کے حکم میں ہے  
قبلہ کا ترک استقبال یعنی قبلہ رو نہ ہونا جائز ہے۔ خواہ اسکی نماز نافلہ ہو۔ یا فرض۔ پس اگر بعض علما  
امامیہ بھی اس امر کے قائل ہو جائیں کہ بیٹھ کر نافلہ پڑھنے والے کو حالت ضرورت میں ترک استقبال  
کراہت کیساتھ جائز ہے۔ تو طعن کا کوئی موقع ہے نہ اور تشبیح و ملامت کی کیا وجہ ؟

**وجہ سوم**۔ یہ کہ آیہ کریمہ من حیث خرجت قول و جہک شطر المسجد الحرام و حیث  
ما کنتم فلو اذ جو حکم شطرہ کی موافق استقبال قبلہ حالت نماز سے مخصوص ہے۔ اور سجدہ  
انکارات کو اس حکم میں داخل کرنے کے لئے دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ اور وہ ثابت نہیں ہوئی۔  
پس سجدہ تلاوت کی حالت میں ترک استقبال کا قول محدث و روایات کا باعث نہیں ہو  
اور جو کچھ اس مقام میں فادہ فرمایا ہے۔ وہ جناب کی سورت تحقیق کا نتیجہ ہے واللہ ولی التوفیق  
**قول مصنف تحفہ** نیز امامیہ کہتے ہیں کہ اگر مصلی نماز کیلئے ایسے مکان (جگہ) میں

قول بر خلاف سنت

جہد تلاوت میں قبلہ رو

کھڑا ہوا۔ جہاں انسان کی خشک نجاست مفروش (کچی ہوئی) ہو۔ لیکن اس کے بدن اور لباس کو نہ لگے جائز ہے۔ حالانکہ طہارت شراعی کی مقررات و مسلمات سے ہے۔ انتہی۔

## جواب باصواب

علمائے امامیہ بالاتفاق اس بات کے قائل ہیں کہ مکان مصلیٰ کی طہارت واجب ہے۔ صرف اس بات میں اختلاف ہے کہ تمام مکان کی طہارت شرط ہے یا نہیں؟ سید مرتضیٰ علم الہدائے اور ان کے تابعین مصلیٰ کے تمام مکان کی طہارت کو شرط جانتے ہیں۔ اور نماز کو مکان نجس میں مطلقاً باطل سمجھتے ہیں اگرچہ وہ خشک ہو۔ اور سرایت نہ کرے۔ یہ قول عزیمت ہے۔ اور اقرب بہ احتیاط ہے۔ اور ابوالصلاح اور بعض اور علما مکان مصلیٰ کے اس خاص مقام کی طہارت کو شرط قرار دیتے ہیں جس پر ساتوں اعضائے سجدہ جن کا سجدہ کرتے وقت زمین پر رکھا جانا واجب ہے۔ رکھے جائیں۔ اگر مکان مصلیٰ کا یہ مقام نجس ہو۔ تو ان علمائے مذکور کے نزدیک اس مکان میں نماز باطل ہے۔ اگرچہ وہ مقام خشک ہو۔ اور سرایت نہ کرے۔ اور ان کے سوا دوسرے مقامات کی طہارت کو مطلقاً شرط نہیں جانتے اور نماز کو جائز کیلئے بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ مکان نماز اس طرح سے نجس نہ ہو۔ کہ اسکی نجاست مصلیٰ کے بدن اور لباس میں سرایت کرے۔ اگرچہ خون درہم نقی سے کم ہو۔ لیکن اگر مکان نماز خشک ہو۔ اور اسکی نجاست سرایت نہ کرے۔ نماز اس مکان میں صحیح ہے۔ مگر سجدہ کی جگہ اگر نجس ہو۔ نماز صحیح نہیں۔ اگرچہ وہ خشک ہو۔ اور اسکی نجاست مصلیٰ کے بدن اور لباس میں سرایت نہ کرے۔ اور یہ حکم بطور رخصت ہے۔ کہ بروقت ضرورت اس پر عمل کر سکتے ہیں۔ بطور عزیمت نہیں ہے۔ لیکن اگر مکان اس طرح پر نجس ہو۔ کہ نماز کی حالت میں مصلیٰ کے بدن اور لباس میں سرایت کرے۔ اس میں کسی عالم کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ کہ نماز اس مکان میں صحیح نہیں ہے۔ اس مسئلہ کا اجمالی اور مختصر بیان یہ ہے۔ اور اس کی تفصیل کتب فقہ میں مرقوم ہے۔ فاضل مصنف کا کلام جو محمل ہونیکے وجہ سے اولئے مقصد میں خلل انداز ہے۔ فکر و غور کے قابل ہے۔ کیونکہ آنجناب نے ارشاد فرمایا ہے۔ کہ مکان مصلیٰ کی طہارت شراعی کے مقررات و مسلمات سے ہے۔ اگر اس سے مکان مصلیٰ کی مطلق طہارت مراد ہے۔ تو مسلم ہے۔ اور علمائے امامیہ کے اقوال مذکورہ بالا سے معلوم ہو گیا۔ کہ امامیہ کا مکان مصلیٰ کی طہارت مطلق کے وجوب میں اجماع ہے۔ اس باب میں کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ کچھ علماء تو تمام مکان کی طہارت کو شرط جانتے ہیں۔ اور اگر عہ عزیمت وہ حکم ہے جس کا ترک ممنوع ہے۔ ۱۲۔

مکان مصلیٰ کے احکام

مکان

تمام مکان کی طہارت مراد ہے۔ تو اس کا مقررات و مسلمات سے ہونا ممنوع اور نادرست ہے حقیقہ  
 بھی مصلی کے تمام مکان کی طہارت کو شرط نہیں جانتے صاحب فتاویٰ کے برہنہ فرماتے ہیں "جائے  
 نماز کی طہارت بھی شرط نماز ہے یعنی دو نو قدموں کی جگہ اور قبول صاحبین سجدہ کی جگہ بھی  
 بر خلاف امام کے کہ ان کے نزدیک ناک پر اکتفا کرنا جائز ہے علامہ نے مشرع خلاصہ میں فرمایا  
 ہے کہ ظاہر روایت میں زانو رکھنے کی جگہ کا ظاہر ہونا شرط ہے لیکن تحفہ میں فرمایا ہے کہ سب  
 علماء کا مختار قول یہ ہے کہ شرط نہیں لیکن ہاتھ رکھنے کی جگہ کا ہمارے علماء کے نزدیک پاک ہونا  
 شرط نہیں۔ بر خلاف زفر اور شافعی کے۔ اور تنبیہ میں مذکور ہے کہ اگر زانو اور قدم کی جگہ  
 پاک ہو۔ اور پیشانی اور ناک کی جگہ پلید ہے۔ بالاتفاق روا ہے۔ اور اگر زانو کی جگہ پلید ہے۔  
 تو صحیح تر روایت کے بموجب جائز ہے۔ اور اگر ایک قدم کے نیچے کی جگہ پلید ہے۔ تو روا نہیں  
 اگر اس پر رکھے۔ اور اگر معلق رکھے۔ تو روا ہے۔ انتہی فتاویٰ عالمگیریہ میں فرماتے ہیں۔ اذا  
 كان موضع النجاسة موضع جبهة طاهر يجوز صلوٰۃ بلا خلاف وكذلك اذا كان موضع النجاسة  
 طاهرا وموضع جبهة نجسا وسجد على النجاسة يجوز صلوٰۃ بلا خلاف وان كان موضع النجاسة  
 جبهة ذكر الزندوسي في نظره قال ابو حنيفة سجد على النجاسة وجبته ويجوز صلوٰۃ وان لم  
 يكن بجبهة عذر وعندهما لا يجوز صلوٰۃ الا اذا كان بجبهة عذر كذا في المحيط وان سجد بجمالا  
 يجوز على الاصح كذا في المحيط الشخصي واذا كانت النجاسة تحت قدمي المصلي منع الصلوٰۃ كذا في  
 ذخيرة الكروزي ولا يفرق الحال بين ان يكون جميع موضع القدمين نجسا وكذا بين ان يكون  
 موضع الاصابع نجسا واذا كان موضع احدي القدمين طاهرا وموضع الاخر نجسا فوضع قدميه  
 اختلف المشائخ فيه الاصح انه لا يجوز صلوٰۃ فان وضع احدي القدمين التي موضعها طاهر  
 ورفع القدم الاخرى التي موضعها نجس فصلى فان صلوٰۃ جائز كذا في المحيط وان كانت  
 النجاسة تحت يديه او كيتبه في حالة السجود لم يفسد في ظاهر الرواية انتهى رجب  
 مصلی کے ناک رکھنے کی جگہ نجس ہو۔ اور اس کی پیشانی کی جگہ پاک۔ تو اس کی نماز بلا خلاف جائز  
 ہے۔ اور اسی طرح جب کہ ناک رکھنے کی جگہ پاک ہو۔ و پیشانی کی جگہ نجس ہو۔ اور وہ اپنی ناک  
 پر سجدہ کرے۔ تو بلا اختلاف اس کی نماز جائز ہے۔ اور اگر ناک اور پیشانی کی جگہ نجس ہو تو زندوسی  
 نے اپنی نظم میں ذکر کیا ہے کہ ابو حنیفہ کا قول ہے کہ وہ اپنی ناک پر سجدہ کرے۔ نہ کہ پیشانی  
 پر۔ اور اس کی نماز جائز ہے اگرچہ اس کی پیشانی میں کوئی عذر بھی نہ ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک

مکان مصلی کے متعلق فتاویٰ امام ابو حنیفہ

۴ ناک اور پیشانی کے نزدیک نجس ہونا شرط ہے۔ اور علامہ نے مشرع خلاصہ میں فرمایا ہے کہ سب

اسکی نماز جائز نہیں لیکن اس حالت میں جبکہ اسکی پیشانی میں کچھ عذر ہو تو جائز ہے۔ محیط میں ایسا ہی ہے۔ اور اگر وہ دونوبیتی تاک در پیشانی پر سجدہ کرے تو قول اصح کے موافق اسکی نماز جائز نہیں۔ محیط سرخسی میں اسی طرح منقول ہے۔ اور جبکہ نجاست مصلی کے دونوں پاؤں کے نیچے ہو تو نماز ممنوع ہے۔ ذخیرہ کروری میں ایسا ہی ہے۔ اور خواہ دونوں پاؤں کی ساری جگہ نجس ہو یا انگلیوں کی جگہ نجس ہو۔ دونوں حالتوں میں کچھ بھی فرق نہیں۔ اور اگر ایک پاؤں کی جگہ ظاہر ہو۔ اور دوسرے پاؤں کی جگہ نجس اور وہ دونوں پاؤں کو رکھ لے۔ تو اس میں مشائخ کا باہم اختلاف ہے۔ صحیح ترمذی یہ ہے کہ اسکی نماز جائز نہیں۔ اور اگر وہ اس پاؤں کو رکھ لے جس کی جگہ ظاہر ہے۔ اور دوسرے پاؤں کو جس کی جگہ نجس ہے اٹھائے رہے۔ اور نماز پڑھے تو اس کی نماز جائز ہے محیط میں ایسا ہی ہے۔ اور اگر نجاست سجدے کی حالت میں اس کے ہاتھوں کے بازوؤں کے نیچے ہو۔ تو ظاہر روایت میں اس کی نماز فاسد نہیں۔ درست ہی صحیح بخاری میں روایت کی ہے وصال ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ فی دار البرید والسرین (ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ نے دار البرید میں نماز پڑھی۔ اور سرگین و ماں پڑھی تھی) فتح الباری میں مذکور ہے ہذا الاثر وصال ابو نعیم شیح البخاری فی کتاب الصلوٰۃ لہ قال ثنا الاعمش عن مالک بن الحارث عن سلمۃ الکوفی عن ابیہ قال صلی بنا ابو موسیٰ فی دار البرید وھناک سرقین الدواب والبریتۃ علی الباب فقالوا لوصلیت علی الباب فذکرہ وھذا تفسیر ما ذکرہ البخاری معلقاً واخرجنا بن ابی شیبہ ایضاً فی مصنفہ فقال ثنا وکیع ثنا الاعمش عن مالک بن الحارث عن ابیہ قال کنا مع ابی موسیٰ فی دار البرید فحضرت الصلوٰۃ فصل بنا علی روث وتبن فقلنا تضرعی ھنا والبریتۃ الی جنبک فقال البریتۃ وھنا سواء وقال ابن حزم روینا من طریق شعبۃ وسفیان کلہما عن الاعمش . . . عن مالک بن الحارث عن ابیہ قال صلی بنا ابو موسیٰ علی مکان فیہ سرقین وھذا لفظ سفیان وقال شعبۃ روث الدواب قال وروینا من طریق غیرہما والصلاء اما قال ھنا وھناک سواء اتھنی (بہ حدیث ابو نعیم شیح بخاری نے اپنی کتاب الصلوٰۃ میں روایت کی ہے وہ کہتا ہے کہ حدیث بیان کی ہے ہم سے اعمش نے مالک بن حارث سے اور اس نے سلمۃ کوفی سے اور اس نے اپنے باپ سے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم کو ابو موسیٰ نے دار البرید میں نماز پڑھائی۔ اور وہاں چوپاؤں کا گوبر وغیرہ پڑا تھا۔ اور میدان دروازہ پر قطار تب لوگوں نے کہا کہ کاش تم دروازے پر نماز پڑھتے ہیں اس کو بیان کیا ہے۔ یہ اس روایت کی تفسیر ہے۔ جو بخاری نے

ابو موسیٰ

حاجہ کا کہی خدمت میں نماز پڑھائی

معلق طور پر ذکر کی ہے۔ اور ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی تصنیفات میں اس کو ذکر کیا ہے۔ اور کہاہے کہ حدیث بیان کی ہم سے وکیع نے اعمش سے مالک بن حارث سے اور اسے اپنے باپ سے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ ہم دار البرید میں ابو موسیٰ کے ہمراہ موجود تھے کہ نماز کا وقت آگیا پس اسے ہم کو گوبر اور خشک گھاس پر نماز پڑھائی۔ ہم نے عرض کی کہ تم یہاں نماز پڑھتے ہو۔ حالانکہ میدان پہلو میں موجود ہے۔ فرمایا میدان اور یہ جگہ دونو برابر ہیں۔ اور ابن حزم نے کہاہے ہم کو شعبہ اور سفیان دونوں کے طریقوں سے روایت پہنچی ہے۔ اعمش سے مالک بن حارث سے اس کے باپ سے وہ بیان کرتا ہے کہ ابو موسیٰ نے ہم کو ایسے مکان میں نماز پڑھائی جس میں سرگین یعنی جانوروں کا گوبر اور لید وغیرہ پڑی تھی۔ یہ تو سفیان کے الفاظ ہیں۔ اور شعبہ نے کہاہے کہ چوپاؤں کی رتو یعنی سرگین۔ اور ابن حزم کہتا ہے۔ اور ہم کو ان دونوں کے سوا اور طریق سے بھی یہ روایت پہنچی ہے۔ اس میں والصواء وقال مھنا وھناك سواء الفاظ ہیں یعنی وہ جگہ موجود ہے۔ فرمایا۔ یہاں اور دیاں دونو جگہ مساوی اور برابر ہیں) کیونکہ ان روایات خصوصاً روایت سفیان کے ظاہر الفاظ سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ابو موسیٰ نے ایسے مکان میں جہاں جانوروں کا گوبر وغیرہ پڑا تھا۔ کسی حائل اور آڑ کے بغیر نماز پڑھی۔ اور نماز خاک کے اوپر پڑھنا جو اس قرن کا معمول تھا۔ اور اس کو افضل جانتے تھے۔ چنانچہ فتح الباری میں مذکور ہے بل کان الا فضل عندہم الصلوۃ علی الارض تواضعاً ومسکنہ (ان کے نزدیک تواضع اور مسکنت کی رُو سے زمین پر نماز پڑھنا افضل تھا) اس امر کا مؤید ہو سکتا ہے۔ نیز فتاویٰ عالمگیریہ میں مرقوم ہے ولو صلے علی الدابة وعلی سرھا مثل الدم والعذرة اکثر من قدر الدم فصلواتہ فاسدة والبصع انہ یجزیہ کذا فی محیط النہی یعنی اگر چوپایہ کے اوپر نماز پڑھے۔ اور اس کی زمین پر خون اور آدمی کے گوہ وغیرہ کی نجاست موجود ہو جس کی مقدار درہم سے زیادہ ہو پس اس کی نماز فاسد ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ اس کی نماز مجزی ہو۔ نیز فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے ولو صلے علی بساط و فی ناحیتہ نجاسة ولم یکن فی موضع قدمیہ ولا فی موضع سجودہ لا یمنع اداء الصلوۃ سواء کان البساط کبیرا او صغیرا یحیت لم یحرک احد طرفیہ یحرک طرف الاخر وهو المختار کذا فی الخلاصۃ فی الفصل الرابع فی سح الراس وکذا الثوب والحصیر ھکذا فی السراج الوھاج (اور اگر ایک فرش پر نماز پڑھے۔ اور اس کے آس پاس نجاست موجود ہو۔ اور اس کے دونو پاؤں رکھنے کی جگہ میں نہ ہو۔ اور نہ اس کے سجدہ کی جگہ میں ہو۔ تو نماز کا ادا کرنا منع نہیں ہے۔ خواہ وہ فرش بڑا ہو۔ یا اتنا چھوٹا ہو کہ ایک طرف

مکان محلہ کی متعلق مختلف فتاویٰ

کو حرکت دینے سے دوسری طرف حرکت میں آجائے یہی قول مختار ہے۔ خلاصہ کی فصل چہارم  
 مع راس کے بیان میں اسی طرح مذکور ہے۔ اور کپڑے اور پورے کا بھی یہی حال ہے۔ سراج ویاچ  
 میں ایسا ہی مرقوم ہے (نیز فتاوائے عالمگیری میں مذکور ہے ولو كانت النجاسة على بطانة مصر  
 او في حشوها جازت الصلوة عليها اذا لم يكن احد مما محيطاً على صاحبہ ولا مضرباً وان كان  
 احد مما محيطاً على صاحبہ يجوز على قول محمد لانه بالخياطة والتضييب لم يصير ثوباً واحداً  
 وعند أبي يوسف لا يجوز هكذا في محيط السخسي (اگر کسی مصلے (جائز) کے استر کے اوپر یا  
 اس کے حشو (بھرتی) میں نجاست ہو۔ تو اس کے اوپر نماز جائز ہے۔ جبکہ ان میں سے ایک دوسرے  
 کے اوپر سیا ہوا نہ ہو۔ اور نہ لگا ہوا ہو۔ اور اگر ان میں سے ایک دوسرے پر سیا ہوا ہو تو محمد کے  
 قول کے موافق جائز ہے۔ اس لئے کہ وہ سے جلنے اور لگ جانے ایک کپڑا نہیں بن گیا۔ اور  
 ابو یوسف کے نزدیک جائز نہیں۔ محیط سرخسی میں اسی طرح مرقوم ہے)

**قول مصنف تحفہ** نیز امامیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے دونوں پاؤں کو زانوؤں

میں جو انسان کے گوہ اور پیشاب سے پر ہو۔ غوطہ دے۔ پھر اس غلاظت کے جرم کو دھونیکے  
 بغیر ہی ازالہ کر دے۔ تو اس کی نماز جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر اپنے سارے بدن کو چھبچھ میں جو گندگی  
 اور پیشاب سے بھرا ہوا ہو۔ غوطہ دے۔ اور بغیر دھونیکے اس نجاست کا جرم اس کے بدن پر نہ  
 رہے۔ اس کی نماز جائز ہے۔ اور یہ بات بالکل واضح اور ظاہر ہے۔ کہ بدن کی تطہیر اسکے دھونے  
 کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اور جرم کے زائل ہو جانے سے نجاست کا اثر زائل نہیں ہو سکتا۔ حق تعالیٰ  
 نے پانی کو خاص اسی کام کے لئے پیدا کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وانزل علیکم من السماء  
 ماءً لیتطہرکم بہ (اور اس نے آسمان سے تم پر پانی نازل کیا۔ تاکہ تم کو اس سے پاک کرے)۔  
 نیز فرماتا ہے وانزلنا من السماء ماءً طہوراً (اور ہم نے آسمان سے پاک کر نیوالا پانی نازل کیا)  
 انتہی کلامہ۔

**جواب باصواب** یہ قول چند وجہوں سے باطل اور مردود ہے۔

**وجہ اول** یہ کہ یہ دونوں مسئلے فاضل مصنف کی اختراع اور اقترا ہے۔ امامیہ کی کسی کتاب  
 میں ان کا نشان تک نہیں ملتا۔ بل ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے زعم میں ان مسئلوں کو مسئلہ

نیز امامیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے دونوں پاؤں کو زانوؤں میں جو انسان کے گوہ اور پیشاب سے پر ہو۔ غوطہ دے۔ پھر اس غلاظت کے جرم کو دھونیکے بغیر ہی ازالہ کر دے۔ تو اس کی نماز جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر اپنے سارے بدن کو چھبچھ میں جو گندگی اور پیشاب سے بھرا ہوا ہو۔ غوطہ دے۔ اور بغیر دھونیکے اس نجاست کا جرم اس کے بدن پر نہ رہے۔ اس کی نماز جائز ہے۔ اور یہ بات بالکل واضح اور ظاہر ہے۔ کہ بدن کی تطہیر اسکے دھونے کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اور جرم کے زائل ہو جانے سے نجاست کا اثر زائل نہیں ہو سکتا۔ حق تعالیٰ نے پانی کو خاص اسی کام کے لئے پیدا کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وانزل علیکم من السماء ماءً لیتطہرکم بہ (اور اس نے آسمان سے تم پر پانی نازل کیا۔ تاکہ تم کو اس سے پاک کرے)۔ نیز فرماتا ہے وانزلنا من السماء ماءً طہوراً (اور ہم نے آسمان سے پاک کر نیوالا پانی نازل کیا) انتہی کلامہ۔

استنجا سے تفریق نکالا ہے۔ اور پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ آب استنجا کا معفو ہونا اس کا ظاہر ہونا اس شرط پر موقوف ہے کہ وہ متغیر بہ نجاست نہ ہوا ہو۔ اور یہ بات ظاہر و باہر ہے کہ آب قلیل جب مخرج غلط پر جو فضلہ سے متعلق اور آلودہ ہوتا ہے پتچتا ہے۔ تو نجس ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس امر پر امامیہ کا اجماع ہے کہ آب قلیل نجاست سے ملے ہی نجس ہو جاتا ہے۔ اور صورت مفروضہ میں متغیر بہ نجاست بھی ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ یہ پدید اور صاف ظاہر ہے کہ جب استنجا کرنا شروع کریں۔ اور پانی گرائیں۔ اور مخرج کو ہاتھ سے میں۔ تو پانی فضلہ کیساتھ مل جاتا ہے اور اس کے اوصاف ثلاثہ یعنی رنگ۔ بو اور مزے میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اور متغیر بہ نجاست پانی کے باب میں علماء کے درمیان اختلاف نہیں ہے۔ اور جب یہ پانی زمین پر پہنچے تو جو پانی بھی اس سے ملیگا۔ نجس ہو جائیگا۔ خواہ وہ کُرسے اصغاف مضاعف یعنی چند در چند اور کئی گنا ہی کیوں نہ ہو۔ پس لامحالہ آب استنجا کے معفو ہونے یا اس کے ظاہر ہونے وہ آب استنجا مراد ہے جو فضلہ غیر متعدی کا ہو۔ جس سے حوالی مخرج یعنی مخرج کے ارد گرد کے کنا سے آلودہ نہ ہوئے ہوں اور فضلہ کے اجزاء مخرج تک نہ پہنچے ہوں۔ چونکہ زمانہ سابق میں اہل عرب خشک ٹھکانے میں مثل سرکہ۔ غورہ خرماتریش و شیریں کھایا کرتے تھے۔ اسلئے ان کا فضلہ میگنیوں کی صورت میں نکلا کرتا تھا۔ اور اس سے مخرج بالکل آلودہ نہ ہوتا تھا۔ چنانچہ کافی شرح وافی میں جو فقہ حنفیہ کی ایک کتاب ہے۔ مرقوم ہے لا تخم کا نوا بعبرون بعرا والآن یتلطلون ثلطا کیونکہ وہ یعنی عرب میگنیوں کی شکل میں فضلہ خارج کرتے تھے۔ اور اب یقین اور پتلی حالت میں فضلہ نکالتے ہیں) اور فضلہ خشک میگنیوں کی شکل میں ہونے کی وجہ سے مخرج آلودہ نہیں ہوتا تھا۔ جو آب استنجا کے متغیر ہونے کا باعث ہوتا اسلئے بعض روایات میں اس (آب استنجا) کے معفو ہونے کا حکم وارد ہوا ہے۔ اور باقی امور مسئلہ استنجا میں مفصل اور مشرح طور پر بیان کئے گئے۔ اور اگر اجزاء برزہ کے ملنے سے آب استنجا کا متغیر ہونا تسلیم کر لیا جائے۔ تو اس میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ پانی اس آب قلیل کی افراد سے ہے جو نجاست سے ملے ہی نجس نہیں ہوا۔ اور چونکہ یہ عام البلوے یعنی عام تکلیف ہے۔ اور اس سے بچنا سخت دشوار اور نہایت مشکل ہے۔ اسلئے اس میں تخفیف واقع ہوئی ہے۔ حالانکہ آب قلیل کا نجاست سے ملے ہی نجس نہ ہونا صحابہ اور تابعین کا مذہب ہی اور اکثر علمائے اہل سنت مثلاً مالک۔ اوراعی اور حسن بصری وغیرہ قائل ہیں۔ امامیہ سے اس کو کوئی خاص خصوصیت نہیں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ آب استنجا جو ظاہر ہو۔ اور نجاست کے ملنے سے نجس نہ ہوا ہو۔ اس کے معفو ہونے کے حکم میں کسی قسم کی خرابی اور قیاحت لازم نہیں آتی۔ اور

باب استنجا کا ذکر

(صفحہ ۵)

جو تفریع مصنف نے فرمائی ہے۔ وہ محض باطل ہے۔ اور چہ بچہ کے پانی کے نجس ہونے میں امامیہ کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور کنوئیں اور چہ بچہ کے مابین اس قدر فاصلہ رکھنے کو منتخب جانتے ہیں کہ چہ بچہ کا پانی کنوئیں میں سرایت نہ کرے۔ اور فاصلہ کی مقدار زمین سخت میں پانچ گز۔ اور زمین نرم میں سات گز ہے۔ اور قریب ہونے اور اس علم کے حاصل ہونگی حالت میں کہ چہ بچہ کا پانی کنوئیں کے پانی سے اتصال رکھتا ہے۔ کنوئیں کے پانی کو نجس جلتے ہیں شیخ شہید قدس سرہ تعالیٰ فرماتے ہیں یستحب التباعد بین البئر والباوعتا یجس ذر فی الصلابة و الا سبع ولا یجس وان تقاربنا الا مع العلم بالاتصال (کنوئیں اور چہ بچہ کے درمیان فاصلہ رکھنا منتخب ہے زمین سخت میں پانچ گز۔ ورنہ سات گز۔ اور کنوئیں کا پانی نجس نہیں ہوتا۔ اگر چہ وہ دو تو قریب قریب ہوں۔ لیکن اس صورت میں جبکہ اتصال کا علم ہو جائے نجس ہے۔)

**وجہ دوم۔** یہ کہ اگرچہ امامیہ کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ بدن کی تطہیر پانی ہی سے ہو سکتی ہے لیکن بدل کے طریق پر کہا جاسکتا ہے کہ مصنف کا یہ قول کہ بدن کی تطہیر غسل کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اور جرم کے زوال سے اثر کا زوال متحقق اور ثابت نہیں ہوتا۔ اور حق تعالیٰ نے خاص پانی کو اسی کام کے لئے پیدا کیا ہے "انہ ممنوع اور غیر مسموع ہے۔ اور قابل سماعت نہیں۔ اس لئے کہ حنفیہ اس کی تطہیر کو پانی ہی میں منحصر نہیں جانتے۔ بلکہ ان کے نزدیک پانی کے سوا اور ملے چیزوں مثلاً سرکہ وغیرہ سے نجاست کی تطہیر کرنا جائز ہے۔ اور فرق یعنی مٹنے کو مطہرات سے شمار کرتے ہیں۔ صاحب ہدایہ کے مشائخ کے قول کے موافق بول فرک سے پاک ہو جاتا ہے۔ اور محس یعنی زبان کیساتھ چلنے سے بھی بدن کی نجاست پاک ہو جاتی ہے۔ اور بچہ کا اپنی ماں کی چھانی کو مص کرنا یعنی چوسنا بھی اس کو قے کی نجاست سے پاک کر دیتا ہے۔ ہدایہ میں فرماتے ہیں۔ ومنھا الغسل یجوز تطہیر النجاستہ بالماء وبکل مانع طاهر یکن زالتھا کا لخل وماء الودد ونحوہ ما اذا عصر العصر۔ اور کنز میں فرمایا ہے نجس کپڑے اور بدن کو پانی اور نجاست کے زائل کرنے والی چیز مثلاً سرکہ گلاب اور اس پانی سے جو تپوں۔ میوؤں اور درختوں سے نچوڑ کر نکالا جائے۔ دھونا جائز ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں مذکور ہے۔ اذا اصاب النجاستہ بعض اعضائہ ولمس بلسانہ حتی ذمہ لثوہا نظھر کذا السکین اذا ینجس فلسفہ بلسانہ او سمیہ بریقہ مکذافی فتاویٰ قاضی خان ولو لمس لثوای بلسانہ حتی ذهب الہ لثوہا نظھر کذا فی المحيط اذا قاء ملاء الفم وتوساء ولم یغسل فاه حتی صلی جاز صلوتہ

چہ بچہ کے نجس ہونے کا

تطہیر کے مختلف طرق

لأنه يطهر بالبراق الصبي اذا قل على ثدي الام ثم مص الثدي مرارا تطهر يعني جب انسان کے کسی عضو میں نجاست لگ جائے۔ اور وہ لے اپنی زبان سے چاٹ لے۔ یہاں تک کہ اس نجاست کا اثر زائل ہو جائے وہ عضو پاک ہو جاتا ہے۔ اسی طرح چھری جب نجس ہو جائے۔ اور وہ اسکو اپنی زبان سے چاٹ لے یا اپنے ٹھوک سے اس کو مسح کرے۔ پاک ہو جاتی ہے۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ایسا ہی ہے۔ اور اگر کپڑے کو اپنی زبان سے چاٹ لے۔ یہاں تک کہ نجاست کا اثر جاتا رہے۔ وہ پاک ہو جاتا ہے۔ محیط میں ایسا ہی ہے۔ اور اگر منہ بھر کر قے کرے۔ اور وضو کرے۔ اور اپنے منہ کو نہ دھوئے۔ اور نماز پڑھ لے۔ اسکی نماز صحیح ہے۔ اس لئے کہ وہ منہ لعاب ہن سے پاک ہو گیا ہے۔ اور بچتے جب اپنی ماں کی چھاتی پر قے کر دے۔ بعد ازاں چند بار اس کو چوسے۔ وہ پاک ہو جاتی ہے۔

اور فتاویٰ برازیہ میں مرقوم ہے۔ قاء علی ثدی امہ ومصہ مرارا و شرب الحمر و رد البزاق فی فیہ بحیث لو کان الحمر فی الثوب لزال بهذا القدر فی البزاق طہر والا فلا ۱۱ (تھیں) نے اپنی ماں کی چھاتی پر قے کی اور اس کو چند بار چوسا (پاک ہو گئی) اور کوئی شخص شراب پیئے۔ اور اپنے لعاب ہن کو اپنے منہ میں کئی بار پھیرے۔ اس طرح پر کہ اگر شراب کپڑے میں لگی ہوتی۔ تو اتنے لعاب ہن سے زائل ہو جاتی۔ تو (منہ) پاک ہو جاتا ہے۔ ورنہ نہیں) نیز فتاویٰ عالمگیریہ میں فرمایا ہے لو کان راس ذکرہ بنحساب البول (۱) يطهر بالفرك كذا فی المحيط السخسی وان اصاب بدنہ لا يطهر الا بالغسل وطبا كان او يابساً وهو مروي عن ابی حنیفہ كذا فی الكافي ناقلاً عن الاصل وهكذا فی فتاویٰ قاضی خاں والمخبر صنف قال مشايخنا يطهر بالفرك لان البلوی فیہ اشد كذا فی المہذب (۲) اگر آئینہ تناسل کا سر اپنی شاپ سے نجس ہو۔ تو وہ گلنے اور رگڑنے سے پاک نہیں ہوتا۔ محیط السخسی میں ایسا ہی ہے۔ اور اگر پیشاب آدمی کے بدن میں لگ جائے۔ خواہ وہ تڑپو۔ یا خشک ہوئے بغیر پاک نہیں ہوتا۔ اور وہ ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ کافی میں اصل سے ایسا ہی نقل ہے۔ اور فتاویٰ قاضی خاں اور خلاصہ میں بھی ایسا ہی ہے۔ اور ہائے مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ فرق اور ملنے سے پاک ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بلا اور تکلیف اس میں بہت شدید اور سخت ہے۔ ہدایہ میں ایسا ہی ہے (۳)

وجہ سوم یہ کہ باوجودیکہ مصنف کا یہ قول افتراء صریح اور کذب قبیح ہے لیکن چند اقوال سے معارض ہے۔

قول اول یہ کہ داؤد ظاہری جو علمائے اہل سنت سے ہے۔ کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی حوض

پر جس کا پانی کھڑا ہو۔ پاخانہ کرے۔ اس کا پانی نجس نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس کا پانی قلیل ہو۔ اور اس شخص کو (جس نے پانی میں پاخانہ کیا ہے) اور دوسرے شخصوں کو اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔ اور اگر پیشاب کر دے تو بھی نجس نہیں ہوتا۔ لیکن اس شخص کو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں۔

اس کے سوا دوسرے شخصوں کو جائز ہے۔ مستر شافعی کی شرح میں مرقوم ہے قد ذهب اؤد انه اذا بال في الماء الراكد ولم يتغير انه لا ينجس ولكن لا يجوز ان يتوضأ منه ويجوز لغیره وانه اذا تعوط فيه ولم يتغير لم ينجس وجاز له وغیره الوضوء منه عملاً بظاهر الحديث (داؤد کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی کھڑے پانی میں پیشاب کرے۔ اور وہ متغیر نہ ہو۔ وہ پانی نجس نہیں ہوتا۔ لیکن اس شخص کو اس پانی سے وضو جائز نہیں۔ اور دوسرے شخصوں کو جائز ہے۔ اور اگر اس میں پاخانہ کرے۔ اور وہ پانی متغیر نہ ہو نجس نہیں ہوتا۔ اور اس کو اور دوسرے شخصوں کو اس سے وضو جائز ہے۔ اور یہ عمل ظاہر حدیث کی موافق ہے، فتح الباری میں حدیث لا یبول احدکم فی الماء الدائم ثم یسے کوئی شخص کھڑے پانی میں پیشاب کرے) کی شرح کے ضمن میں فرمایا ہے قد اخذ داؤد الظاہری بظاهر هذا الحديث وقال النبی مختص بالبول والغایط لبس کالبول ومختص ببول نفسه وجاز لغیر البائل ان يتوضأ بما بال فيه غیره وجاز ایضاً للبائل اذا بال في اناء ثم صبه في الماء او بال بقرب الماء ثم جری الیه (داؤد ظاہری نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ہنر خاص بول سے مخصوص ہے۔ اور خود اپنے ہی بول سے مختص ہے۔ اور بول کرے تو اس شخص کے سوا دوسروں کو اس پانی سے جس میں پیشاب کیا گیا ہے۔ وضو کرنا جائز ہے۔ اور پیشاب کرے تو اس کے لئے بھی جائز ہے جبکہ وہ کسی برتن میں پیشاب کرے اس پانی میں ڈال دے۔ یا اس پانی کے قریب پیشاب کرے اور وہ بہ کر اس میں جا لے۔)

**قول دوم** یہ کہ مذہب مالک کی موافق کہ آب قلیل نجاست کے ملنے سے نجس نہیں ہو جاتا۔ جب تک کہ متغیر ہو کر اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک صفت اس میں پیدا نہ ہو جائے۔ ظاہر زور مطہر رہتا ہے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے قال مالک الماء اذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير يتلك النجاسة بقى طاهراً وطهوراً سواء كان قليلاً او كثيراً وهو مذہب اکثر الصحف والتابعین مالک کہتا ہے کہ پانی میں جب نجاست پڑ جائے۔ اور وہ اس نجاست کے پڑنے

پیشاب و پاخانہ سے پانی نجس نہ ہونے متعلق اقوال

قول داؤد وظاہری

قول امام مالک

سے متغیر نہ ہو۔ تو طاہر اور مطہر رہتا ہے خواہ قلیل ہو۔ یا کثیر یہ اکثر صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے نیز اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ میت انحلا کا چہ بچہ جس میں انسان کا پاخانہ اور پیشاب اگر گزرتا ہے لیکن اس سے پانی کے اوصاف ثلاثہ میں کچھ تغیر نہ ہو۔ اگر اسکے پانی سے وضو اور غسل کریں۔ تو جائز ہوگا **قول سوم**۔ یہ کہ کتب معتبرہ اہل سنت سے پیشتر نقلاً مذکور ہو چکا ہے کہ حنفیہ اس امر کے قائل ہیں کہ اگر نجاست پانی کیساتھ حالت جریان یعنی جاری ہو چکی حالت میں ملاقات کرے۔ تو اس سے وہ پانی نجس نہیں ہوتا۔ اس صورت میں اگر پانی کے دو برتنوں کو جن میں سے ایک تو انسان کے پیشاب اور پاخانہ سے نجس ہو۔ اور دوسرا پاک و طاہر۔ اوپر سے گرائیں۔ اور دو نو پانی ہو اس باہم مخترج ہو جائیں اور مل جائیں۔ اور چہ بچہ اس پانی سے بھر جائے۔ وضو غسل اور ازالہ نجاست کرتا اس پانی سے صحیح اور درست ہوگا۔

**قول چہارم**۔ یہ کہ مذہب شافعیہ کیوفاق جو اس بات کے قائل ہیں کہ اگر پانی نجاست پر وارد ہو۔ تو اس سے وہ پانی نجس نہیں ہوتا پس اگر چہ بچہ میں نجاست ہو۔ اور پانی اس پر جاری ہو جائے۔ اس پانی سے طہارت جائز ہوگی۔

**قول پنجم**۔ یہ کہ آب استنجا جو نجس کے ملنے سے متغیر نہ ہو۔ اور چہ بچہ کا پانی جو نجاست سے متغیر نہ ہوا ہو۔ امام مالک کے نزدیک آب کثیر کی افرا میں سے ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ میں فرمایا ہے "وہ پانی جس کا رنگ و بو اور مزہ متغیر نہ ہو۔ کثیر ہے۔ اور جو پانی متغیر ہو جائے وہ قلیل ہے۔ پس اس نے تغیر اور عدم تغیر ہی کو قلیل و کثیر کا معیار مقرر کیا ہے"۔ انتہی پس اس پانی کی طہارت کا قول امام مالک کے مذہب کیوفاق ہوگا۔

**قول ششم** یہ کہ اصحاب طواہر یعنی محدثین اہل سنت کے مذہب کے موافق جو طواہر حدیث پر عمل کرتے ہیں۔ استنجا کے چہ بچہ کا پانی اور کنوئیں کے چہ بچہ کا پانی طاہر ہے۔ شیخ عبدالحق نے ترجمہ مشکوٰۃ میں فرمایا ہے "اصحاب طواہر کا مذہب یہ ہے کہ پانی کسی چیز سے اور کسی حال میں نجس نہیں ہوتا۔ خواہ وہ جاری ہو یا ایستادہ۔ کم ہو یا زیادہ۔ اس کا رنگ بو اور مزہ متغیر ہو جائے۔ یا نہ ہو جائے"۔ انتہی۔

**قول ہفتم**۔ یہ کہ استنجا کے چہ بچہ اور کنوئیں کے چہ بچہ کے پانی کا طاہر اور مطہر ہونا مذہب شافعی کیوفاق ہے جبکہ وہ قلتین کی حد کو پہنچ جائے۔ شیخ عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ میں فرمایا ہے "غیب یہ ہے جو کتب شافعیہ میں منقول ہے کہ بالکل نجس پانی جب قنۃ قنۃ قلتین کی مقدار

قول حنفیہ

قول شافعیہ

قول مالکیہ

قول محدثین

قول شافعیہ

میں پہنچ جائے۔ پاک ہو جاتا ہے۔ اور جب راوہ پانی قلتین کی مقدار سے کم ہو جائے۔ پھر وہ نجس ہو جاتا ہے۔ گویا قلتین کو ان کے نزدیک طہارت میں تاثیر اور خاصیت ہے۔ انتہی۔

**قول ہشتم** یہ کہ امامیہ کے نزدیک کنوئیں کے چہچہ کا پانی اگر کنوئیں کے پانی سے اتصال کر لے اور اس کے مل جائے۔ تو کنوئیں کا پانی نجس ہو جاتا ہے۔ اور مذہب حنفیہ میں اس باب میں بھی مساہلہ اور سہولت واقع ہوئی ہے چہچہ کے پانی کے ملنے سے اگر کنوئیں کے پانی میں اوصاف ثلثہ میں سے کسی ایک وصف میں تغیر واقع نہ ہو۔ تو کنوئیں کے پانی کو اس چہچہ کے پانی کیساتھ ملنے کے سبب نجس نہیں جانتے۔ قتاوے و لواجی میں مذکور ہے داوے مایکون بین بیئو الماء والبالو عتہ خمسۃ اذرع وفی روایت سبعۃ اذرع وهذا التحذیر غیر لازم بل لا یفسدہ وان کانت بیلو الماء قریبۃ بہ لہم ینجسہ مالم یتغیر طعمہ اولونما وریحہ لان بنیہما حائلان وهو ان رض لا یحکم بنجاستہ حتی یظہر دلیل وصول النجاستۃ لہ من غیر طعم اولونما اور لے انتہی (او او لے اور انسب یہ ہے کہ پانی کے کنوئیں اور اس کے چہچہ کے مابین پانچ گز اور ایک ذایت کی موافق سات گز کا فاصلہ ہو اور یہ تحدید لازم نہیں ہے بلکہ اس کو فاسد نہیں کرتا۔ اگر چہ پانی کا کنواں اس کے قریب ہو۔ اور اسکو نجس کرنا جتنیک کہ اس کا مزہ یا رنگ یا بو متغیر نہ کر دے۔ اسلئے کہ ان دونوں کے مابین ایک حائل موجود ہے۔ اور وہ زمین ہے۔ اسکی نجاست کا حکم نہیں دیا جاسکتا۔ جتنیک کہ مزہ یا رنگ یا بو میں تغیر نہیں ہو کر اس میں نجاست کے ملنے کی دلیل ظاہر نہ ہو جائے) اس قول کی بنا پر اگر چہچہ کا پانی کنوئیں کے پانی سے محرق ہو جائے۔ لیکن اسکے ملنے سے کنوئیں کے پانی کے اوصاف میں کسی قسم کا تغیر پیدا نہ ہو۔ تو طہارت میں اس کا استعمال کرنا جائز ہوگا۔ انقرض مصنف نے جو اس قسم کے ایرادات کئے ہیں اور ایسے اختراعات و منقریات اختراع فرمائے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جناب کذیبی اختراعات اور پرہیز نہیں کرتے۔ حالانکہ کذب بالاجماع قاطع عدالت ہے۔ نیز ان اقوال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جناب مصنف خود اپنے ہی مذہب کے مسائل فقہہ سے جاہل اور ناواقف ہو۔ والتدولی الاحسان۔

**قول مصنف تحفہ** نیز امامیہ کہتے ہیں کہ اگر مصلی نماز سے فارغ ہو کر اپنے کپڑوں میں انسان اور بی کا خشک پاخانہ بیسی اور خون معلوم کرے۔ تو اسکی

نماز جائز ہے جیسا کہ طوسی نے تہذیبہ غیرہ میں ذکر کیا ہے۔ اور یہ بات خوب ظاہر اور روشن ہے کہ شریعت میں کپڑے کی طہارت نماز کی ضروریات اور شرائط میں سے ہے۔

نجس

نجس

نجس

## جواب باصواب

جو کچھ آنجناب نے اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ وہ چند وجوہوں سے مدفع اور باطل ہے۔

وجہ اول یہ کہ مصنف کا ظاہر کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ اگر مصلی نماز سے فارغ ہو کر اپنے کپڑے میں نجاست کو معلوم کرے۔ تو امامیہ کے نزدیک مطلقاً اعادہ نماز واجب نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہ بات ممنوع اور باطل ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مصلی سے اپنے بدن اور لباس سے ازالہ نجاست میں خلل واقع ہو۔ تو اسکی مفصلہ ذیل ہی چند صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو وہ نجاست کا علم رکھتا تھا۔ اور نماز کی حالت میں بھی اس کو بھول گیا۔ یا وہ جاہل اور بخیر تھا۔ پہلی صورت میں کہ پہلے سے نجاست کا علم رکھتا تھا۔ اور نماز کی حالت میں بھی اس کو یاد تھا۔ اگر وقت باقی ہے۔ تو نماز کا اعادہ اور اگر وقت گزر گیا۔ نماز کی قضا اس پر واجب ہے۔ اور یہ حکم اس شخص کے نزدیک جو بدن اور لباس کی طہارت کو مطلقاً شرط جانتا ہے۔ اجماعی ہے۔ اور حکم کا جاہل عابد کی مانند اور اس کے حکم میں ہے۔ اور دوسری صورت میں کہ نجاست اس کو بھول گئی تھی۔ اور بھولنے اور فراموش ہو جانے کی وجہ سے نماز اس نجس لباس میں ادا کی۔ نماز سے فارغ ہو کر اس کو یاد آئی۔ اکثر علماء مثلاً شیخ طوسی نہایت مبسوط اور خلاف میں۔ اور شیخ مفید متفقہ میں اور سید مرتضیٰ مصباح میں۔ اور ابن ادریس اور ان کے تابعین کے قول کی موافق وقت میں اعادہ اور اگر وقت نکل گیا ہے۔ تو قضا واجب ہے۔ اور ابن ادریس نے اس قول پر اجماع کو نقل فرمایا ہے۔ اور تیسری صورت میں کہ اس کو پہلے سے نجاست کا علم نہ تھا۔ اور نماز سے فارغ ہو کر معلوم ہوا تو شیخ کے قول کے موافق جیسا کہ نہایت میں ہے۔ وقت میں اعادہ واجب ہے۔ اور اگر وقت گزر چکا ہے۔ تو قضا واجب نہیں۔ اور نہایت کے باب مباحہ میں بھی اس طرح فرمایا ہے کہ وہب بن عبد ربہ کی صحیحہ میں جو حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے مروی ہے۔ وارد ہوا ہے فی الجنابة بصيب الثوب ولم يعلم صاحبه فيصلى فيه ثم يعلم بعده قال يعيده اذا لم يكن علم (حالت جنابت میں کپڑا نجس ہو گیا۔ اور اسکے مالک کو معلوم نہ ہوا۔ اور وہ شخص اسی کپڑے سے نماز پڑھے۔ پھر بعد میں اس کو معلوم ہو جائے۔ کہ کپڑا نجس تھا۔ فرمایا وہ نماز کا اعادہ کرے۔ جبکہ اسکو علم نہ ہو) اور اکثر علماء کہتے ہیں کہ اس صورت میں اعادہ اس پر واجب نہیں۔ کیونکہ مکلف اس پر معذور ہے۔ کہ اپنے علم کی موافق لباس میں نماز پڑھے۔ اگرچہ فی الواقع ایسا نہ ہو۔ اور صورت مفروضہ میں مصلی نے حکم شرع کی موافق نماز ادا کی ہے۔ اور امر اجزا کا مقتضی ہے پس اس کی نماز

مصلی کے لباس اور بدن کی نجاست کی مختلف صورتیں اور ان کے احکام

اس مقام میں دس گز شرعی کا فاصلہ ہو جائز ہے۔ حالانکہ فعل کثیر خصوصاً جبکہ نماز سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ روایت شریعہ کے جماع سے نماز کو باطل کرتا ہے۔ قولہ تعالیٰ۔ و قوموا للہ قانتین فان خفتہم فرجلاد اور کبانا فاذا امنتم فاذا ذکرہ اللہ کما علمکم مالہم نکونوا لعلکم انتھی (اور اللہ کیلئے قنوت خوانوں اور اطاعت گزاروں کی صورت میں کھڑے ہو پس اگر تم ڈرو تو پیادہ اور سواری کی حالت میں نماز کو ادا کرو پس جب تم امن پاؤ تو اللہ کو یاد کرو جس طرح اسے تم کو تعلیم دی جو کہ تم نہیں جانتے تھے)

یہ جاننا ضروری ہے کہ خشوع و خضوع اور حضور  
**جواب با صواب**

تربین شرائط سے ہے۔ اور اقبال بقلب یعنی توجہ قلبی کو روح عبادت جانتے ہیں۔ اور جس نماز میں معبود حقیقی عز اسمہ کی طرف قلب متوجہ نہ ہو وہ نماز انکے نزدیک ایک جسم بجان اور کالبہ نامی ناپے تو اں ہے۔ ملا محمد تقی مجلسی قدس سرہ حدیث متفقین میں فرماتے ہیں سنت موکدہ ہے کہ قرأت کے وقت اس کے معنی مستحضر ہوں۔ اور ایسا باقی تمام اذکار میں چنانچہ سید کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ سے وارد ہوا ہے کہ نماز وہی ہے جو حضور قلب سے ہو۔ اور آئمہ معصومین صلوات اللہ وسلامہ علیہم جمعین سے احادیث میں وارد ہوا ہے کہ نماز کا وہی حصہ مقبول ہے جس میں تیرا دل حق تعالیٰ کیساتھ ہے پس لازم ہے کہ جو کچھ حق سبحانہ و تعالیٰ سے خطاب کرے۔ خداوند کو حاضر و ناظر جان کر کمال خوف اور نہایت امید کیساتھ اس سے مخاطبہ کیا جائے۔ اور جو کچھ حق تعالیٰ خطاب کرے اپنے آپ کو اس کا مخاطب جانے۔ گویا وہ اس کو خطاب کتبنا ہے اور جو آیات وعدہ و وعید پڑھے ایسا تصور کرے کہ یہ سب وعدہ و وعید مجھ ہی سے ہیں۔ اور اگر گزشتہ لوگوں کے قصے پڑھے تو جانے کہ انکے حال سے عبرت مقصود ہے۔ اور ایسا تصور کرے کہ ایک بندہ ذلیل بادشاہ جلیل کے پاس کھڑا ہے مناجات میں کبھی خدا تعالیٰ اس سے خطاب کرتا ہے۔ اور کبھی وہ خداوند متعال سے خطاب کر رہا ہے وغیرہ وغیرہ فوائد لطیفہ بیان فرمائے ہیں جو صاحب چاہیں۔ وہاں مطالعہ فرمائیں۔

تو امع صاحب قرانی میں ارشاد فرمایا ہے ”اس میں ذرا بھی شک نہیں ہے کہ نماز مقبول وہ ہے کہ بندہ نماز میں اس طرح متوجہ ہو کہ حق تعالیٰ کے سوا اور کچھ ہرگز اسکے دل میں نہ گزرے جیسا کہ حدیث صحیح میں حضرت امام محمد باقر علیہ السلام سے منقول ہے کہ حضرت نے فرمایا

حالت نماز میں حرکت کرنا غیر اضرار

صفحہ ۱۶۱

نماز میں حضور قلب ضروری ہے

کہ جب تو نماز میں مشغول ہو تو تجھ پر لازم ہے کہ دل کو نماز میں متوجہ کرے۔ کیونکہ نماز اتنی ہی قبول ہے جس میں تیرا دل حق سبحانہ و تعالیٰ کیساتھ ہو۔ اور ہاتھ اور ڈاڑھی سے بازی نہ کر۔ اور حق سبحانہ و تعالیٰ کے سوا اور کچھ اپنے دل میں نہ گزار۔ الحدیث۔ اور حدیث صحیح میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے وارد ہے کہ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ جب تو نماز میں کھڑا ہو تو یہ بیان لے کہ تو حق تعالیٰ کے نزدیک کھڑا ہے یعنی اسکی فرماں برداری میں اس سے مناجات کر نیکی لے۔ اگر تو اس کو نہیں دیکھتا۔ وہ تو تجھ کو دیکھتا ہے پس دل کو نماز میں متوجہ کر۔ کہ جو کچھ تو حق تعالیٰ سے کہے جانے کہ تو اس سے کیا کہ رہا ہے۔ الحدیث۔ اور نماز کی حالت میں فعل عبت سے ہنی کر نیکی پاب میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں۔ یہاں تک کہ اوپر بیان ہوا کہ ڈاڑھی سے بازی کرنا نماز کو باطل کرتا ہے اور حق تعالیٰ نے قرآن میں بہت سے مقامات پر نماز میں خشوع کرنا والوں کی صحت فرمائی ہے۔ اور حدیث حسن کا صحیح میں حلبی سے منقول ہے کہ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جب تو نماز میں داخل ہو تو تجھ پر لازم ہے کہ خشوع اور حضور قلب سے نماز میں مشغول ہو کیونکہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان لوگوں نے رستگاری اور نجات پائی جو نماز میں خشوع کرتے ہیں۔ اور جو لوگ کہ لغو سے اعراض و روگردانی کرتے ہیں یعنی نماز میں لغو سے بچتے ہیں۔ یا عام طور پر۔ اور حدیث کا صحیح میں منقول ہے کہ حضرت سید الساجدین صلوٰۃ اللہ علیہ جب نماز میں مشغول ہوتے تھے تو ساق درخت کی طرح ہو جاتے تھے کہ آپ کا کوئی سا عضو بدنی بھی حرکت نہ کرتا تھا۔ نیز حدیث کا صحیح میں ابو حمزہ ثمالی سے منقول ہے کہ میں نے دیکھا کہ حضرت سید الساجدین علیہ السلام نماز پڑھ رہے ہیں اور روئے مبارک دوش مبارک سو گری پڑی حضرت نے اسکو درست نہ فرمایا۔ یہاں تک کہ نماز سے فارغ ہوئے۔ میں نے سوال کیا کہ حضرت نے رد اکو کہوں درست نہ کیا۔ فرمایا۔ و بیک یعنی رحمت ہو تجھ پر اور ولے ہو تجھ پر آیا تو نہیں جانتا کہ میں کس کی خدمت میں کھڑا تھا۔ معلوم رہے کہ بندہ کی نماز اسی قدر قبول ہے جس میں اس کا دل خدا کیساتھ ہو۔ میں نے عرض کی میں آپ پر سے قربان ہو جاؤں۔ ہم سب ہلاک ہوئے۔ ہم سب ہلاک ہیں حضرت نے فرمایا۔ ہرگز نہیں بلکہ حق تعالیٰ نقصانات کو نوافل سے پورا کر دیتا ہے۔ احادیث حسنہ و صحیحہ میں صادقین علیہم الصلوٰۃ والسلام جمعین سے منقول ہے بہت دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ بندہ کی نماز میں سے نصف کو اوپر لیجاتے ہیں تاکہ اسکے نامہ اعمال میں ثبت کریں۔ یا اس کے تین ربع

یاد و ثلث کو یا ربع یا خمس کو پس اتنا ہی حصہ اوپر لیجاتے ہیں جس میں بندے کا دل حق سبحانہ و تعالیٰ کیساتھ پاتے ہیں۔ اور نوافل کا حکم اسی وجہ سے دیا گیا ہے کہ فرض کو نوافل کے ذریعہ کامل کریں۔ اور اگر دل خدا کیساتھ نہ ہو یا نماز فضیلت کے وقت میں دانا کریں اس نماز کو لپیٹ کر اس پڑھنے والے کے منہ پر مارتے ہیں۔ انتہی مختصراً۔ الغرض امامیہ کے نزدیک نماز کی حقیقت یہ ہے جو اوپر بیان ہوئی لیکن چونکہ استعداد نفوس متفاوت و درجہ اولیٰ اسلئے تکلیف کے درجات و مراتب بھی متفاوت و درجہ اولیٰ اور مقام وصول و عرفانی میں داخل ہونے والے لوگ کیمیا کے احمر سے بھی بڑھ کر عزیز الوجود اور تادور و کیا ہیں۔ اور اکثر نفوس عوام و متوسطین کو اس مقام میں پہنچانا دشوار اور سخت مشکل ہے۔ اور کافہ عوام کو جناب حدیث میں توجہ تمام اور استغراق میسر نہیں بلکہ اکثر نفوس خسیہ کو جو امور دنیوی میں منہمک و متغرق ہیں۔ حالت نماز میں در وقتوں کی نسبت زیادہ تر شیطانی خطرات اور وساوس عارض ہوتے ہیں۔ اور حضور قلب جو قبولیت نماز کی شرط ہے فوت ہو جاتا ہے۔ نیز امور دنیوی کی اصلاح اور اہمیت کثیر افراد انسانی کی طبیعت میں مجبول اور مفسور ہے۔ اسلئے شریعت مطہرہ میں جو امور دنیوی و اخروی کے انتظام کے موجب ہے کافہ امت پر کمال رافت و مہربانی کی راہ سے بطور رخصت جہن حالت نماز میں بعض امور دنیوی کی اصلاح کی طرف متوجہ ہونا وارد ہوا ہے۔ اور نماز کے غیر متعلق بعض امور کو جائز قرار دیا ہے لیکن اس طرح پر کہ فعل کثیر کا موجب و باعث نہ ہو۔ اور حضرت سرور کائنات اور آئمہ ہدایہ علیہم السلام بھی اس جواز کو ظاہر کر چکی غرض سے حالت نماز میں ایسے امور کی طرف متوجہ ہوئے ہیں جو نماز سے تعلق نہ رکھتے تھے جیسا کہ ذرا آگے چلکر مذکور ہونگے۔ الغرض نماز کے غیر متعلق امور کا حالت نماز میں جائز رکھنا بطور رخصت ہے کہ ضرورت کی حالت میں بموجب قول مشہور الضرورت تیج المحظورات اور خصنی امور کی طرح انکو بھی بجالا سکتے ہیں۔ پھر بھی ان امور کا حالت نماز میں جائز رکھنا اس پر موقوف و منحصر ہے کہ وہ فعل قلیل میں داخل ہوں لیکن فعل کثیر میں داخل ہو جائیں تو بطلان نماز کا باعث ہو جاتے ہیں۔ علمائے امامیہ میں سے کسی نے بھی اسکو جائز نہیں جانا۔ اور سب کے سب بالاتفاق فعل کثیر کو بطل نماز جانتے ہیں۔ شیخ ابن خاتون حاشیہ جامع عباسی میں فرماتے ہیں علماء اسلام کے درمیان اس باب میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے کہ فعل کثیر اثنائے نماز میں مبطل نماز ہے جبکہ عمداً ہو۔ اور فعل قلیل مبطل نماز نہیں لیکن کثرت اور قلت کی تعیین اور تقرری میں شارع علیہ السلام

بعض غیر متعلق امور نماز میں جائز ہیں

فصل شریعت میں نماز

فصل فی بیان کی ترتیب

کی طرف سے کوئی تصریح واقع نہیں ہوئی۔ اور تمام علمائے امامیہ نے اس باب میں عرف و عادت کی طرف رجوع کی ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ جو فعل نقل صحیح کیساتھ ہوگا ہیبتی ہو۔ کہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ یا آئمہ معصومین علیہم السلام میں کسی ایک امام عالی مقام سے نماز میں واقع ہوا ہے۔ وہ فعل قلیل ہے مثلاً جوں سانپ بچھو کا ایک ضرب سے مارنا۔ اور طفل صغیر کا کندھے پر اٹھانا اور اسکا اتارنا۔ اور عصا کا اٹھانا اور کسی کو دینا۔ اور ایسے ایسے اور امور بعض روایات میں منقول ہیں۔ اسے سو فعل کثیر مبطل نماز ہے۔ اور بعض مجتہدین کا یہ قول ہے کہ فعل کثیر خواہ عمداً واقع ہو۔ خواہ سہواً و دو حال میں نماز کو باطل کرتا ہے جبکہ یہ مقدمات تنہیدی طے ہو چکے۔ تو اب معلوم کرنا چاہئے کہ فاضل لمعی نے جو اس مسئلہ کی تقریر میں فرمایا ہے کہ امامیہ جانتے جانتے ہیں کہ خمیر کو ایک جگہ سے اٹھا کر کسی محفوظ جگہ میں رکھا جائے۔ اگرچہ وہ مقام نماز کی جگہ سے دس گز فاصلہ پر ہو۔ چند وجوہات سے قابل اعتراض اور باطل ہے۔

**وجہ اول۔** یہ کہ امامیہ کی طرف اس کا منسوب کرنا اقرار محض ہے کتب امامیہ اسکے خلاف شہادت دیتی ہیں۔ شیخ ابن خاتون کے کلام مذکورہ بالا سے معلوم ہو چکا ہے کہ فعل کثیر کے مبطل نماز ہونے میں علمائے اسلام میں کسی کو اختلاف نہیں۔ صاحب مدارک فرماتے ہیں لا خلاف بین علماء الاسلام فی تخریم الفعل الذی یثیر فی الصلوۃ و بطلان محابہ اذا وقع عمداً حکاکہ فی المنتهی واستدل علیہ بانہ یخرج بہ ان کو نہ مصلیاً (علمائے اسلام میں سے اس مسئلہ میں کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے کہ نماز میں فعل کثیر عمداً بجالانا حرام اور بطلان نماز کا موجب ہے۔ یہ مسئلہ کتاب منہجی میں مذکور ہے۔ اور اس پر دلیل یہ دی گئی ہے کہ فعل کثیر عمل میں لانے سے مصلی نماز سے خارج ہو جاتا ہے) جامع عباسی میں مبطلات نماز میں فرماتے ہیں۔ آٹھواں مبطل نماز فعل کثیر ہے جو اثنائے نماز میں واقع ہو۔ اس طرح پر کد عرف میں اسکو مصلی نہ کہیں۔ اگرچہ سہواً ہو لیکن اگر فعل قلیل ہو مثلاً جوتا اتارنا۔ یا بچھو ایک ضرب سے مارنا۔ یا ایک قدم آگے یا پیچھے چلنا۔ اس سے نماز یا باطل نہیں ہوتی۔ اور حدیث متفقین میں مبطلات نماز میں فرمایا ہے۔ دوسرے فعل کثیر ہے۔ اور وہ افعال نماز کے سو کسی فعل کا اس طرح پر بہت کرنا ہے کہ اس کو عرف میں نماز پڑھنے والا نہ کہیں۔ اور ظاہر اس صورت میں نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اگرچہ سہواً ہو۔ اور ایسے امور کے بجالانے میں کچھ حرج نہیں۔ مثلاً ایک چیز کا اٹھانا اور اس کا رکھ دینا۔ اور ایک قدم یا دو قدم حرکت کرنا۔ یا بدن کھجلا نا۔ یا بچھو اور سانپ کا مارنا۔ اور ایسے ایسے امور کا بجالانا جبکہ بے درپے واقع

۱۱۱

نہ ہوں۔ مثلاً ان میں سے ہر ایک کام ایک کعت میں واقع ہو۔ اگرچہ بہتر یہ ہے کہ ان میں سے کوئی کام بھی مطلقاً واقع نہ ہو۔ بلکہ جو چیز شروع و خضوع اور حضور قلب کے منافی ہو۔ اس شخص سے واقع نہ ہو۔ المختصر امامیہ کے کسی عالم نے بھی نماز میں فعل کثیر کو جائز نہیں جانا سب کے سب یا اتفاق فعل کثیر کو مبطل نماز جانتے ہیں۔ اگر کسی عالم نے خمیر کا اٹھا کر کسی محفوظ جگہ میں رکھنا بخیر کیا ہوگا۔ تو یہ صرف اسی صورت میں ہوگا کہ انحراف قبلہ اور فعل کثیر اس سے لازم نہ آئے۔ اور یہ بات تمام فرق اسلامیہ کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ عنقریب بیان کیا جائیگا۔ اور اس میں کسی قسم کا شبہ نہیں کہ یہ زیادتی کہ اگرچہ وہ مقام نماز کی جگہ سے دس گز شرعی کے فاصلہ پر ہو فاضل امی کی اختراعات و اقترارت سے ہے جیسا کہ اس کتاب کے اکثر مقامات میں وقوع پذیر ہوئے۔ انحراف نقل کے بغیر یہ قول قابل اعتبار و اتفات نہیں ہے۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ مصنف کا یہ اعتراف مناقشہ بر مثال کی قسم سے ہے جو محصلین اور اہل علم کی شان سے نہیں ہے۔ ورنہ مثال مذکور تو اس قاعدہ کلیہ میں داخل ہے جس کو علمائے حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ جو عمل مفید ہو اس کا نماز میں بجالانا مکروہ نہیں ہے۔ اور نماز میں اس کے بجالاتیکہ کچھ ڈرتیں۔ اور فتاویٰ ہرانیہ میں مرقوم ہے۔ کل عمل مفید لا یکرہ فی الصلوۃ فعلمہ وکمالہ مفید یکرہ فعلمہ فیہا و صحیح النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح العرق عن جبینہ فیہا و قام فیہا و نفی ثوبہ (کسی عمل مفید کا نماز میں بجالانا مکروہ نہیں ہے۔ اور جو فعل مفید نہ ہو۔ اس کا نماز میں بجالانا مکروہ ہے۔ اور یہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی حالت میں پیشانی مبارک سے پسینہ صاف کیا۔ اور نماز کی حالت میں کھڑے ہوئے۔ اور اپنے کپڑے کو جھاڑا) فتاویٰ قاضی خاں میں فرماتے ہیں کل عمل مفید لا بأس بہ المصلی و قد صحیح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سلت العرق عن جبنتہ وکان اذا قام نفی ثوبہ یمینہ و سیرۃ و مالیس بمفید یکرہ کذا فی الخلاصۃ ہکذا فی النہایۃ (جو عمل مفید ہو مصلی کو اسکے کپڑے کچھ ڈرتیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ آنجناب نے اپنی پیشانی مبارک سے پسینہ صاف کیا۔ اور جب کھڑے ہوتے تو دائیں بائیں سے اپنا کپڑا جھاڑتے۔ اور جو عمل مفید نہ ہو۔ وہ مکروہ ہے۔ خلاصہ میں ایسا ہے۔ نہایت میں اسی طرح ہے) اس میں شک نہیں کہ خمیر کا اٹھانا اور محفوظ جگہ میں اس کو لیجا کر رکھنا ایک مفید کام ہے پس نماز کی حالت میں اس کے جواز میں کچھ شک نہ ہوگا۔ اور اس پر کسی قسم کا اعتراف وارد نہ ہوگا۔

نماز میں فعل مفید کا بجالانا جائز ہے

وجہ سوم۔ یہ کہ بہت ایسے افعال کا جو نماز سے تعلق نہیں رکھتے نماز میں بجا لانا مذہب حنفیہ میں بھی وارد ہوا ہے مثلاً سانپ اور بچھو کا مارنا خواہ کئی ضرب سے ہو۔ اور جوتا تھ میں پکڑ کر حالت نماز میں اس کے مارنیکو چلنا اگرچہ امام سے بھی آگے نکل جائے۔ اور کتب فقہ کا مطالعہ کرنا۔ اور اسکے معافی و مطلب کا سمجھنا اور ان کتبوں اور صحیفوں کو جو محراب میں لکھے ہوں دیکھنا۔ اور ان میں غور و قائل کرنا۔ اور ان کے مضامین کا سمجھنا۔ اور مصلیٰ کا ان کو اپنی جگہ سے اٹھانا۔ اور پھر اپنی جگہ پر رکھنا اور پیشانی کا پسیبہ پونچھنا۔ اور ناک صاف کرنا۔ اور نین کلموں سے زیادہ خطاطی میں زمین پر لکھنا اور جوں کا مارنا۔ اور سلام کا جواب ہاتھ اور انگلی اور سر سے دینا۔ اور چار پائے کو مارنا۔ اور بچھا ہلانا۔ اور چار پائے کو پکڑ کر لگام اتار لینا۔ اور ہوا اور بدن کے اوپر کچھ لکھنا جو ظاہر نہ ہو۔ اگرچہ بہت سا ہو۔ باوجودیکہ ایسا لکھنا کچھ مفید نہیں۔ اور قاعدہ مذکور سے خارج ہے۔ اسی طرح دروازہ بند کرنا۔ اور کپڑا اچھاڑنا۔ اور پیشانی سے خاک و حاشاک صاف کرنا۔ باوجودیکہ یہ سب امور نماز سے متعلق نہیں ہیں۔ اور بعض کے کہ نہیں فعل کثیر لازم آتا ہے۔ اور خصوص و خصوص سے بالکل جدا۔ اور قولہ تعالیٰ قَوْمًا لِلّٰہِ قَانِتِیْنَ فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا وَاَوْکِبَانًا فَاِذَا انْتَمَذْتُمْ فَاذْكُرُوا لِلّٰہِ لَمَّا عَمِلْتُمْ مَالَهُ تَكْوَنُوا تَقْلَمُونَ کے منافی اور مخالف ہیں جو جواب ان امور کے پاسے میں دیا جائے۔ وہی جواب امامیہ کی طرف سے بھی تصور فرمائیں۔

فتاویٰ عالمگیریہ میں فرماتے ہیں قتل العقب والحیة فی الصلوٰۃ لا یفسد الصلوٰۃ سواء حصل بضربة او ضربات وهو الاظہر فی مجموع التوازل فان وقع هذا المقتدی فخذ النعل ببیدہ ومشی الیہ لا یفسد الصلوٰۃ وان صار قد ام الامام کذا فی الخلاصۃ۔ ویستوی فیہ جمیع انواع الحیات وهو الصحیح کذا فی الهدایۃ یعنی سانپ اور بچھو کا مارنا نماز کو فاسد نہیں کرتا خواہ ایک ضرب سے خواہ چند ضرب سے۔ اور یہی اظہر ہے۔ اور مجموع توازل میں ہے پس اگر اس کام کا مقتدی کو اتفاق پڑ جائے۔ اور وہ جوتی ہاتھ میں لیکر حرکت کرے۔ اور اسکی طرف چلے۔ اس کی نماز باطل نہیں ہوتی۔ اگرچہ امام کے آگے سے پھر جائے۔ خلاصہ میں ایسا ہی ہے۔ کہ اس باب میں سانپ کی سبقتیں مساوی ہیں اور یہی صحیح ہے۔ جیسا کہ ہدایہ میں ہے نیز فتاویٰ عالمگیریہ میں فرمایا ہے لو نظر الی مکتوب وهو قرآن وفہم لا خلاف لاحد انہ یجوز کذا فی النہایۃ و فی الجامع الصغیر والحسامی لو نظر الی کتاب فی الفقہ فی صلوٰۃ وفہم لا یفسد صلوٰۃ بالاجماع کذا فی التاتارخانیہ اذا کان المکتوب علی الخراب فنظر المصلی الی ذلک وتامل وفہم

صفیہ کے امور غیر متعلقہ نماز کا جواب

فعلی قول ابی یوسف لا یفسد صلوٰتہ وبہ اخذ مشائخنا وعلی قول محمد یفسد کذا فی الذخیرۃ  
والصیحح لا یفسد صلوٰتہ بالاجماع کذا فی الہدایۃ ولا فرق بین المستفہم وغیرہ علی الصیحح  
کذا فی التبین (اگر مصلی کسی تحریر قرآن کی طرف نظر کرے۔ اور اس کو سمجھے۔ بلا اختلاف جائز ہے  
ہنا یہ اور جامع صغیر اور حسامی میں ایسا ہی ہے۔ اگر اپنی نماز میں فقہ کی کسی کتاب کی طرف نظر  
کرے۔ اور اس کو سمجھے۔ بالاجماع اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ تا تا ر خاتہ میں ایسا ہی ہے۔ جبکہ گستاخ  
محراب پر لکھا ہو۔ اور مصلی اس کی طرف دیکھے۔ اور غور کرے اور سمجھے۔ پس ابو یوسف کے قول کے  
موافق اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور ہمارے مشائخ نے اسی فتوے پر عمل کیا ہے۔ اور محمد کے قول  
کی موافق فاسد ہو جاتی ہے۔ ذخیرہ میں ایسا ہی ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ اس کی نماز بالاجماع فاسد  
نہیں ہوتی۔ ہدایہ میں ایسا ہی ہے۔ اور قول صحیح کے مطابق مستفہم اور غیر مستفہم میں کچھ فرق نہیں  
ہے۔ تبیین میں ایسا ہی ہے) نیز فتاویٰ عالمگیریہ میں مرقوم ہے (رجل رفع المصلی من مکانہ ثم  
وضع من غیر ان یحول عن القبلة لا یفسد صلوٰتہ کذا فی السراج الوہاج) (اگر ایک شخص  
مصلی کو اپنی جگہ سے اٹھائے۔ پھر اس کو وہیں رکھ دے۔ اور قبلہ سے اس کا منہ نہ پھرنے دے۔ اس کی  
نماز فاسد نہیں ہوتی۔ سراج ولاح میں ایسا ہی ہے) نیز فتاویٰ عالمگیریہ میں مرقوم ہے۔  
لا باس بان یمسح العرق عن جبضہ فی الصلوۃ کذا فی فتاویٰ قاضی خان (حالت نماز  
میں اپنی پیشانی سے پسینہ پونچھنے کا کچھ ڈر نہیں۔ فتاویٰ قاضی خان میں ایسا ہی ہے) نیز فتاویٰ  
عالمگیریہ میں ہے۔ ان کتب علی الهواء علی بدنہ شیئا لا یستیین لا یفسد وان کثر کذا  
فی السراج الوہاج (اگر ہوا پر اور اپنے بدن پر کچھ ایسی تحریر لکھے۔ جو ظاہر نہ ہو۔ اگرچہ وہ کثیر ہو۔  
نماز کو فاسد نہیں کرتی۔ سراج ولاح میں ایسا ہی ہے) نیز فتاویٰ عالمگیریہ میں فرمایا ہے ولو  
اغلق الباب لا یفسد صلوٰتہ (یعنی اگر دروازہ بند کرے۔ تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور  
ظاہر ہے کہ یہ حکم مطلق اور عام واقع ہوا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ دروازہ کبھی تو مصلی کے  
قریب ہوتا ہے۔ اور کبھی اتنا دور کہ دس گز شرعی کا فاصلہ ہو۔ یا دس گز سے بھی زیادہ مسافت  
ہو۔ نیز فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے۔ ولا باس بان ینفض ثوبہ کیل یدلف بجسده فی  
الركوع ولا باس بان یمسح جبضہ من التراب والحنیش بعد الفراغ من الصلوۃ وقبلم  
اذا کان یضہ ذلک ویشغل من الصلوۃ واذا کان لا یضہ لیکہ فی وسط الصلوۃ ولا لیکہ  
قبل التشہد والتسلیم کذا فی فتاویٰ قاضی خان (اور کچھ ڈر نہیں۔ اگر نمازی اپنی کپڑی

کو جھٹکے تاکہ وہ رکوع میں اسکے بدن سے نہ پٹ جائے۔ اور کچھ ڈرتیں اگر نمازی اپنی پیشانی سے مٹی اور تنکوں کو فراغت نماز کے بعد صاف کرے۔ اور نماز سے پہلے بھی جبکہ یہ اس کو ضرر دیں۔ اور اسکو نماز سے مانع ہوں۔ اور اگر اس کو ضرر نہ دیں۔ تو وسط نماز میں اس مٹی اور تنکوں کو پیشانی سے چھڑانا مکروہ ہے۔ اور تشدد اور سلام سے پہلے مکروہ نہیں۔ قتاو لے قتاو لے خاں میں ایسا ہی ہے) اور قتاو لے برازیہ میں مرقوم ہے۔ ولو نظر الى فرج مطلقا صار امرا جعلا و نظر حتى يثبت لمصاهرة لا يفسد الصلوة في المختار (اور اگر مصلی اپنی مطلقہ کی فرج کی طرف نظر کرے کہ وہ مراجع ہو جائے۔ یا اگر وہ نظر کرے۔ یہاں تک کہ مصاہرت ثابت ہو جائے تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔ قول مختار یہی ہے) نیز قتاو لے برازیہ میں فرمایا ہے کتب فی الهواء او علی البید غیر مستبین او علی الارض مستبینا ان کان مقداره ثلاث کلمات فسد والافلا (اگر مصلی ہوا میں یا اپنے ماتھے پر غیر ظاہر تحریر لکھے۔ تو نماز باطل نہیں ہوتی۔ یا اگر وہ زمین پر ظاہر تحریر لکھے۔ اگر انکی مقدار تین کلمات ہوں تو فاسد ہو جاتی ہے۔ ورنہ نہیں۔ نیز قتاو لے مذکور میں مرقوم ہے سلم علی المصلی فردہ مشیو ابیدہ او اصبعها و رأسه لا یفسد (اگر کوئی شخص مصلی کو سلام کرے اور وہ اپنے ماتھے یا انگلی یا سر کے اشکے سے اسکے سلام کا جواب دے۔ تو نماز فاسد نہیں ہوتی نیز قتاو لے برازیہ میں ہے۔ وان تنف شعرة او شعرتین لا وان ثلاثا ثلاث مرات فسد كما لو حك بدنه ثلاثا ثلاث مرات فی ركن و رفع یدہ فی كل مرة وان لم یرفع الا مرة فهو واحد وكن اقل لقلته متوالیا یفسد ما لو كان بین كل قتلته فرجة لا و قتل الحیة یضربه او ضربات بوجه اذا هال لا یفسد ولا یكفر فی الاظھر ومع الا من یكفره وان مشی المقندی قدام امامه لا تفسد صلوة ضربا لدابة فی كل ركعة مرة لا ولو ضربها ثلاثا فی كل ركعة فسد ولو اذبح او حمل شیئا ابیدہ او صبیبا او ثوبا علی عاتقا وتروح بكمه او مروحة او الفص كورة عمامته فسواها مرة او مرتین او اعلق الباب وحل السراويل او حل زر القميص و رفع العمامة او وضعها علی الارض او رفعها ووضعها علی الرأس وتزع القميص وتنع او تلع لعلیه او امسك الذیبة او خلع اللجام او لبس قلنسوة او بیضتہ او نزعه الا ان راكبا بال یا دو بال نوچے نو فاسد نہیں ہوتی۔ اور تین بال تین بار کر کے نوچے۔ تو فاسد ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اگر اپنا بدن تین دفعہ تین بار کر کے ایک کن میں کھجائے۔ اور اپنا ماتھ ہر دفعہ میں اٹھائے اور اگر صرف ایک ہی دفعہ اٹھائے تو وہ ایک ہی ہے۔ اور ایسا ہی جوں کا پے درپے مارنا ہیں

سے نماز فاسد ہو جاتی ہے لیکن اگر ہر دفعہ کے مارنے میں فاصلہ ہو تو فاسد نہیں۔ اور سانپ کو ایک ضرب یا کئی ضربوں سے مارنا جبکہ وہ اسکو ایذا دے تو اظہر یہ ہے کہ نماز فاسد اور مکروہ نہیں۔ اور امن کی حالت میں مکروہ ہے۔ اور اگر مقتدی امام کے آگے چلا جائے۔ تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔ چوپائے کو ہر رکعت میں ایک دفعہ مارنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور اگر اس کو ہر رکعت میں تین بار مارے۔ تو فاسد ہو جاتی ہے۔ اور اگر رد اوڑھے۔ یا اپنے ہاتھ سے کسی چیز کو۔ یا بچے کو یا کپڑے کو اپنے کندھے پر رکھے۔ یا اپنی آستین یا پنکھے سے ہوالے۔ یا اپنے عامہ کے کنارے کو جھاڑے خواہ ایک دفعہ یا دو دفعہ مساوی ہے۔ یا دروازہ بند کرے۔ اور پا جامہ کھولے یا قمیص کے بٹن کھولے یا عامہ اٹھائے یا اس کو زمین پر رکھے۔ یا اس کو اٹھا کر سر پر رکھے۔ یا کرتہ اتارے۔ یا جوتا پہنے یا اپنے دو نو جو تے اتارے۔ یا چوپائے کو پکڑے یا اس کا لگام اتارے۔ یا ٹوپی یا خود پہنے یا ان دو نو کو اتارے۔ تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔

**وجہ چہارم**۔ یہ کہ اگر بالفرض اس کو درست مان لیا جائے۔ اور یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ اس کو صحیح طور پر نقل کیا گیا ہے۔ تو اس حالت میں اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ فعل کثیر کی تحدید میں اختلاف ہے بعض علمائے عامہ نے اس امر کو اسی شخص پر چھوڑ دیا ہے جس سے فعل کثیر سرزد ہو کہ وہ اس کو اپنے نزدیک فعل کثیر سمجھتا ہے۔ یا نہیں۔ اب یہاں اس قصے میں احتمال یہ ہے کہ اس قدر چلنا اس شخص کے نزدیک فعل کثیر اور مبطل نماز نہ ہو۔ اور یہ بات کچھ بعید نہیں کیونکہ لمبے لمبے قدم اٹھا کر اس قدر مسافت کو دو تین قدموں میں طے کر سکتے ہیں۔

قماوے برازیہ میں فرمایا ہے قیل ما بید فحقولیل و بائھا فکثیر و قیل ان راہ الناظر و قیل انہ لیس فیہا فکثیر و ان شک نہ فیہا اول فقلیل و قیل یفوض الی رائی المبتلی بہ ان عد کثیرا فکثیر و اول فقلیل و اول اختیار الی بکر الفضل و الثانی اختیار العامہ و الثالث اشبہ بقاعدۃ الامام انتھی (بعض کہتے ہیں کہ جو فعل ایک ہاتھ سے ہو وہ قلیل ہے۔ اور جو دو نو ہاتھوں سے ہو وہ کثیر ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ اگر دیکھنے والا اس کو دیکھے۔ اور اس کے دل میں یہ خیال ہو جائے کہ وہ نماز میں نہیں ہے پس وہ کثیر ہے۔ اور اگر اس کو شک ہو کہ نماز میں ہے یا نہیں۔ تو قلیل ہے۔ اور بعض علماء یوں کہتے ہیں کہ جو شخص اس میں مبتلا ہو اسی کی رائے پر چھوڑ دیا جائے۔ اور وہ کثیر شمار کرے۔ تو کثیر ہے۔ ورنہ قلیل۔ پہلا قول ابو بکر فضل کا اختیار کیا ہوا ہے۔ اور دوسرا قول عامہ علماء کا مختار ہے۔ اور تیسرا قول

امام صاحب کے قاعدہ سے زیادہ تر مشابہ ہے

وجہ پنجم۔ یہ کہ اگر بالفرض ہم اس کو تسلیم بھی کر لیں۔ تو اس کے جواب میں عرض کرتے ہیں کہ یہ رخصت و تیسیر و آسانی حضرت سرور کائنات علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام کے احکام اور تقریرات سے اخذ کی گئی ہے۔ اور آنحضرتؐ خود اور آپ کی آل اور اصحاب اس کی موافق عمل فرماتے تھے۔ پس اس قول کی تردید کرنا اور اس پر تشبیح کو جائز رکھنا آنحضرتؐ علیہ وآلہ السلام کی تقریرات و اقوال کی طرف راجع ہوتا ہے۔ جو بموجب آیہ شریفہ انھو لا وحی یوحی (جو کچھ حضرت فرمائیں۔ وہ بالکل وحی الہی ہوتا ہے) بالکل وحی اور حکم الہی ہے۔ سو ایسے اعتراضات درجہ اعتبار سے ساقط اور سراسر باطل ہیں۔ انتہاء

آئینہ مستنبط از کلام نبی است ✽ طعن بروے نمودن از وحی است  
طعن آن طعن بر رسول خدا است ✽ ردّ آن ردّ آن شفیع و راست  
ردّ وحی است ردّ قول رسول ✽ کے بود قول اہل ردّ قبول  
ترجمہ۔ (۱) یعنی جو حکم کلام نبی صلعم سے استنباط کیا گیا ہو۔ اس کا طعن کرنا عین بیہوشی اور بے ایمانی ہے۔

(۲) اس پر طعن کرنا گویا رسول خدا پر طعن کرنا ہے۔ اسکی تردید گویا اس شفیع دوسرا کی تردید ہے۔

(۳) قول رسول کی تردید گویا وحی خدا کی تردید ہے۔ ایسا شخص اہل ردّ میں داخل اور اس کا قول ناقابل قبول ہے۔

اگرچہ یہ بات کتب احادیث و اخبار کے مطالعہ کرتیوں پر بخوبی ظاہر اور واضح ہے۔ لیکن تاہم قلوب عوام کی اطمینان کیلئے یہاں چند احادیث کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں منجملہ ان کے حاکم نے مستدرک میں فرمایا ہے۔ اخبرنا ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الصنفار ثنا اسمعیل بن اسحاق ثنا سلیمان بن حرب ثنا حماد بن زید ثنا الازرق بن قیس ناہ رای برزۃ الاسلمی یصلی وعنان وابتنہ فی یدہ فلما رکع الفلت العنان من یدہ فالظلمت الدابنۃ فنکض ابو برزۃ علی عقبیہ ولم یلتفت حتی لحن دابۃ واخذھا ثم مشی کما هو ثم اتی مکانہ الذی صلی فیہ فقصی صلوٰتہ وامنھا ثم سلم ثم قال انی قد صحبت رسول اللہ علیہ وسلم فی غز وکثیر حتی عد غزوات فرایت من رخصۃ و تیسیرۃ فاخذت بذلک فلو

مفصل ترجمہ کا فعل شریعت کی رخصت کیموافق ہے

ایہا منہ

انی ترکت دابتی حتی یلحق بالصوماء ثما اطلقت شیخاً کبیراً التخطی الظلمۃ کان اشد علی رحاکم کہ  
قول ہو کہ یہ حدیث شرط بخاری کی موافق صحیح ہے۔ اس روایت کا مضمون یہ ہے کہ راوی کہتا ہے کہ  
میں نے ابو ہریرہ سلمیٰ کو جو حضرت کا ایک جلیل الشان صحابی ہے دیکھا کہ وہ نماز پڑھ رہا تھا۔ اور  
اس کے گھوڑے کی باگ اسکے ہاتھ میں تھی جب وہ رکوع میں گیا تو باگ اسکے ہاتھ سے کل گئی۔  
اور گھوڑا چھوٹ کر چل دیا۔ ابو ہریرہ عین حالت نماز میں اسکے پیچھے روانہ ہوا اور ادھر ادھر متوجہ نہ ہوا  
یہاں تک کہ گھوڑے کو جا پکڑا اور وہاں سے اس طرح واپس آیا جس طرح گیا تھا۔ اور نماز کی جگہ پہنچ کر  
نماز کو تمام کیا جب سلام پھیر چکا تو کہا کہ میں آنحضرت صلی علیہ وسلم کی شرف صحبت سے شرف ہوا ہوں  
اور بہت سے غزوات میں حضرت کی صحبت میں رہا ہوں اور بہت سے غزوات کے نام لے پس  
میں نے آنحضرت کی رخصتوں اور تیسیرات (آسانیوں) کو دیکھا ہے یہ حرکت جو مجھ سے اس  
وقت سرزد ہوئی ہے۔ اس کو میں نے آنحضرت صلی علیہ وسلم کی رخصتوں سے استنباط کیا ہے۔ اگر میں اپنے  
گھوڑے کو جنگل میں جانے دیتا مجھ ضعیف بڈھے کو پیادہ پا۔ اور اندھیرے میں بے راہ چلنا پڑتا  
اور یہ مجھ پر اس سے زیادہ مشکل اور دشوار ہوتا صحیح بخاری میں ارزق بن قیس سے روایت کی ہے۔  
قال کنا یاہواز فقاتل الحواریہ فبینا انا علی حرف تھرا ذاجل یصلی فاذا الجام دابنہ بیدہ  
فجعلنا لدایۃ تنازعہ وجعل یتبعنا قال شعبہ ہوا ابو ہریرۃ الی سلمیٰ فجعل رجل من الخوارج  
یقول اللہم افعل بهذا الشیخ فلما انصرف الشیخ قال انی سمعت قولکم وانی غزوت مع رسول  
اللہ سنت غزوات وسبع غزوات وثمان وثلاث تیسرہ وانی ان کنتان ارجع مع دابتی  
احب الی من ان ادعھا یرجع الی مالقھا فبیشق علی راوی کہتا ہے کہ ہم اہواز میں خوارج سے  
جنگ کر رہے تھے میں تر کے کنارے پر تھا میں نے دیکھا کہ ایک شخص نماز پڑھتا ہے اور گھوڑے  
کی باگ ہاتھ میں لئے ہے پس گھوڑے نے باگ چھڑالی۔ اس شخص نے اس کا پیچھا کیا شعبہ  
کہتا ہے کہ وہ ابو ہریرہ سلمیٰ تھا پس ایک خارجی کہنے لگا اے خدا اس شیخ نے یہ کیسا کام کیا  
ہے جب وہ بڈھا واپس آیا تو کہا کہ میں نے تمہاری بات سنی اور میں نے رسول خدا کے ہمراہ چھپا  
سات یا آٹھ جہاد کئے ہیں اور میں نے حضرت کی تیسیر (آسانی) دیکھی ہے اور مجھ کو اپنے گھوڑے  
کو لیکر واپس آنا اس کی نسبت زیادہ پیارا لگتا ہے کہ میں اس کو جانے دیتا۔ اور یہ جہاں چاہتا چلا  
جانا۔ اور وہ مجھ کو زیادہ ناگوار اور گراں گزرتا)

اب صاحبان غور و تامل پر یہ بات ظاہر اور روشن ہے کہ مصلی کا بھاگے ہوئے گھوڑے

حکایت ابو ہریرہ سلمیٰ صحابی

دوسری روایت

کا پکڑنا اور پھر اس کو کمانہ کے مقام پر واپس لانا۔ خمیر کو اٹھا کر محفوظ جگہ میں رکھ آنے کی نیت زیادہ تر افعال کثیرہ کے ارتکاب کا باعث ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں مسافت بھی دس بیس گز شرعی سے بہت زیادہ طے کرنی پڑتی ہے جس صورت میں کہ اس قسم کے افعال کثیرہ اور حرکات عہدہ و متعددہ کو جائز شمار کیا جائے۔ تو پھر اگر کوئی عاجز مسکین جس کو اپنے خمیر کی حفاظت اور پاسداری کا اہتمام ابو برزہ سہمی کے اپنے گھوڑے کی حفاظت و حراست کے اہتمام کی نیت بڑھ چڑھ کر ہو خمیر کی حفاظت و حراست میں اس قسم کے افعال کا ترکیب ہو۔ تو اس میں کوئی قباحت لازم آتی ہی۔ اور امر مصلح پر طعن اور تشنیع کر نیکے کیا معنی ہا جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بھی جواز کو ظاہر کرنے کی غرض سے حالت نماز میں بعض ایسے افعال کا جو نماز سے تعلق نہ رکھتے تھے ارتکاب ہوئے۔ جیسا کہ احمد۔ ابو داؤد و ترمذی اور نسائی نے تخریج کی ہے۔ اور صاحب مشکوٰۃ نے ان سے اپنی کتاب میں روایت کی ہے عن عائشہ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی تطوعاً والباب علیہ مغلوق فجمعت فاستفتت ففتی بفتح لی ثم رجع الی مصلیہ و ذکر ہن الباب کان فی القبلة عائشہ بیان کرتی ہیں کہ آنحضرت صلعم نماز نافلہ پڑھتے تھے اور دروازہ اندر سے بند تھا۔ یعنی حضرت دروازہ بند کئے نماز میں مصروف تھے میں نے اگر دروازہ کھولنے کی درخواست کی پس آنحضرت نے چلکر دروازہ کھول دیا۔ پھر اپنی جائے نماز کی طرف واپس تشریف لیگئے۔ اور عائشہ نے بیان کیا ہے کہ وہ دروازہ قبلہ کی طرف تھا۔ نیز بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے۔ اور صاحب مشکوٰۃ نے بھی اپنی کتاب میں روایت کی ہے عن ابی قتادہ قال رايت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم الناس وامامہ بنت العاص علی عاتقہا فاذا رکع وضعها و اذا رفع من السجود اعادھا۔ ابو قتادہ کہتا ہے کہ میں نے رسول خدا کو دیکھا کہ لوگوں کی امامت کر رہے تھے۔ اور اس وقت امامہ بنت عاص آنحضرت کے دوش مبارک پر تھی۔ ابو العاص آنحضرت کا داماد اور ربابہ دختر مطہرہ آنحضرت کا شوہر تھا۔ پس جب حضرت رکوع میں جلتے۔ تو اس کو زمین پر بٹھا دیتے۔ اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے تو پھر اسکو کندھے پر اٹھا لیتے۔ اور تاویل ظاہر بخلاف ہی تعجب ہے کہ فاضل مصنف نے شارع علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام اور اصحاب کرام رضوان اللہ علیہم کے اقوال پر خضوع و خشوع کی منافات اور قول سبحانہ و تعالیٰ قوموا للہ فانتمین فان خفتہم فرجالا اور کبانا فاذا امتنتم فاذا کبروا للہ ما علمکم مالہ نکلونوا القلوب کی مخالفت کا طعن کیا ہے۔ اسکی وجہ یا تو یہ ہے کہ علم اخبار میں جناب

کو داخلت کم ہے۔ یا اخبارات کے آداب و آئین سے متادب اور متدین نہیں فاعتبر ولیا  
اولی البصائر۔

## قول مصنف تحفہ

نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کی بعض سورتوں مثلاً  
حمد سجدہ اور ثین اور سورتوں کے نماز میں پڑھنے سے نماز

فاسد ہو جاتی ہے۔ حالانکہ آیہ فاقروا ماتیس من القرآن (پس تم پڑھو جو قرآن سے سبتر  
ہو) عموم پر ناطق ہے۔ اور خود بھی اس فرقہ کے پاس آئمہ سے روایات موجود ہیں کہ نماز ہر  
سورت کیساتھ جائز ہے۔ انتہی۔

مصنف نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے۔ چند وجوہ سے

باطل ہے۔ وجہ اول۔ یہ کہ آیہ کریمہ فاقروا

## جواب باصواب

ماتیس من القرآن کا ظاہر اگرچہ عام ہے لیکن بموجب قول مامن عام الا وقد خص  
(ہر ایک عام خاص ہو جاتا ہے) یہ آیت بماعدلے سورۃ عنائے سے خاص ہو گئی یعنی سورۃ  
ہائے عزائم کے سوا۔ آفرض قرآن کی تمام سورتیں امور خارج از ذات سے قطع نظر کر کے بذات  
خود اس باب میں باہم مساوی اور برابر ہیں۔ کہ نماز میں ان کا قرأت کرنا جائز ہے۔ اور انکی  
قرأت کا نماز میں جائز نہ ہونا ان امور کی وجہ سے ہے جو انکی ذات سے خارج ہیں۔ اور وہ  
یہ ہے کہ انکی قرأت سے ایک امر محذور و ممنوع لازم آتا ہے۔ کیونکہ ان سورتوں کو نماز میں  
پڑھنے کی صورتیں اگر آیہ سجدہ کو ترک کر کے باقی سورت کو پڑھے۔ یہ امر مکروہ ہی کیونکہ ایسا  
کرنا سجدے سے فرار اور انکار کر نیکی مشابہ ہے اور ایسا فعل مومنین ابرار کا داب اور طریقہ  
نہیں ہو۔ کافی میں جو فقہ حنفیہ کی ایک معتبر کتاب ہے مذکور ہے۔ قرأ سورة في صلوة او غیر

وترك آية السجدة كره لان ترك آية السجدة يشبه الفار عن السجدة والاستنكاف  
وذا ليس من اخلاق المومنین (ایک شخص نے ایک سورت اپنی نماز میں یا نماز کے سوا اور  
وقت میں پڑھی۔ اور سجدہ کی آیت کو چھوڑ دیا۔ یہ مکروہ ہے۔ کیونکہ آیہ سجدہ کو ترک کرنا سجدے  
سے فرار اور انکار و استنکاف کر نیکی مشابہت رکھتا ہے اور ایسا فعل مومنین کے اخلاق سے  
دور ہے) اور آیہ سجدہ کے پڑھنے کی صورت میں اگر سجدہ کو حالت نماز میں بجا نہ لائے۔ تو اخلال  
واجب لازم آتا ہے۔ اور وہ سجدہ ہے جو آیہ سجدہ کی تلاوت کی وقت فوری واجب ہو۔ اور  
حالت نماز میں اس سجدہ تلاوت کے بجا لانیے نماز واجب میں سجدہ زیادہ ہوتا ہے۔ اور سجدہ کو

نماز میں سجدہ ہائے عزائم پڑھنے پر اعتراض

جواب از تحریرات و اقوال اہل سنت

دلائل معقول و مقبول

عمر زیادہ کرنا بطلان نماز کا باعث ہو۔ نیز اس سے لازم آتا ہے کہ نماز میں ایک قربت جو نماز سے خارج ہے زیادہ کی جائے اور جو چیز نماز سے خارج ہے اس کا نماز میں ادا کرنا منع ہے اور عبادت میں امر ممنوع کے بجائے عبادت کا بطلان لازم آتا ہے جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے نیز حالت نماز میں سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے وقت نماز سے اعراض اور انتقال کر کے ایک دوسری چیز کی طرف جو نماز سے خارج ہے متوجہ ہونا پڑتا ہے حالانکہ نماز کی نیت میں استدامت طبعی شرط ہے اسکی نظریہ ہے کہ کچھ علمائے اہلسنت اس بات کے قائل ہیں کہ جب مصلیٰ حالت نماز میں آیہ سجدہ کو سکر سجدہ بجالائے اسکی نماز فاسد ہو جاتی ہے صاحب کافی مذکور اس مسئلہ میں اپنے قول مختار کو کہ وہ ادائے نماز کے بعد سجدہ کرنا اور دوبارہ سجدہ تلاوت کا اعادہ کرنا ہے بیان کرتے ہیں بعد منظر ازہے و ذکر فی النوادر انه یفسد صلوٰۃ لا یفسد زادوا فی الصلوٰۃ قربۃ لیست مخافصار واما اذا انتقلوا الی النقل را ورتو اور میں مذکور ہے کہ انکی نماز فاسد ہے کیونکہ انھوں نے اپنی نماز میں ایک قربت کو زیادہ کیا ہے جو نماز میں داخل نہیں ہے پس انکا یہ فعل ایسا ہے کہ انھوں نے واجب سے نفل کی طرف انتقال کیا) نیز اسی کتاب مذکور میں ہے قیل الفساد قول محمد لان السجدة الواحدة یتقرب بها الی اللہ تعالیٰ عندہ حتی کان سجدۃ الشکر قربۃ عندہ وعندہما لا یفسد لا یفسد بقربۃ ولہذا الوزا در کوعا او قیاماً لا یفسد صلوٰۃ عند الکل اذ کل واحد منھا لا یتقرب بہ الی اللہ تعالیٰ (کہتے ہیں کہ فساد کا قائل محمد ہے اسلئے کہ سجدہ واحد اس کے نزدیک موجب قربت الہی ہے یہاں تک کہ سجدہ شکر بھی اس کے نزدیک موجب قربت ہے اور ان دونوں کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اسلئے کہ وہ (سجدہ واحد) ان کے نزدیک قربت نہیں ہے اسی لئے اگر ایک رکوع یا قیام زیادہ کر دیا جائے تو سب کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان دونوں (رکوع و قیام) میں سے ہر ایک چیز باعث قربت الہی نہیں ہے) اور یہ ظاہر ہے کہ فساد نماز کا حکم سجدہ تلاوت کی ادائیگی پر مترتب ہوتا ہے خواہ وہ اپنی قرأت کے سبب واجب ہوا ہو یا دوسری قرأت کو سننے سے اور ان دونوں میں تفرقہ کرنا محض تنگم ہے جیسا کہ ظاہر ہے اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سورائے غزائم کا پڑھنا جس سے ان دو امور میں ایک امر لازم آتا ہے نماز میں جائز نہیں اس کی نظیر اکثر علماء کا وہ قول ہے کہ سورہ طویلہ جس کے پڑھنے سے نماز کا وقت فوت ہو جائے جائز نہیں ہے۔

**وجہ دوم**۔ یہ کہ آئمہ اربعین علیہم السلام کی روایات اس مسئلہ میں مختلف وارد ہوئی ہیں

بعض روایات تو نماز میں سورہائے عزائم کے پڑھنے سے ہنسی کرنے پر دلالت کرتی ہیں۔ اور بعض انکے قرأت کر تیکے جواز پر دلالت ہیں۔ روایات ہنسی میں اگرچہ فی الجملہ ضعیف پایا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ روایت زرارہ کی سند میں عروہ سے کتب بحال میں اسکی توثیق نہیں ہوئی۔ لیکن اصحاب میں انکے مضمون کی شہرت نے ان کے ضعف کی تلافی کر دی ہو۔ اسلئے اکثر علماء نے اصول فقہ کے قاعدے کی موافق کہ انھی مقدم علی الاباحۃ (ہنسی اباحت سے مقدم ہوتی ہے) روایات ہنسی کو ترجیح دی۔ اور وہ نماز میں سورہ عزائم کی قرأت کے عدم جواز کے قائل ہو گئے۔ اور ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح دینے سے مخالفت لازم نہیں آتی۔

**وجہ سوم**۔ یہ کہ بعض مالکیہ امام کا نماز میں سورہ غنیمہ کو بعد از تلاوت کرنا مکروہ جانتے ہیں۔ اور بعض منفرد کو سورہ غنیمہ کا پڑھنا مکروہ سمجھتے ہیں۔ مقدمہ غنیہ اور اسکی شرح موسوم بہ منہج و فیہ میں جو ابوالحسن شافعی جو اہلسنت کے علمائے معتبرہ سے ہیں۔ کی تالیف ہے مرقوم ہے قال ابن القاسم والکہ الامامان یتعمدان فی الفریضۃ قرأت سورۃ فیہما سجدۃ لا ینخلط علی الناس صلواتہم قال والکہ ان یتعمداھا المنقرضان فی الفریضۃ وهذا الذی رايت مالک یدھب الیہ (ابن قاسم نے کہا ہے اور میں مکروہ جانتا ہوں کہ امام دانستہ نماز فریضہ میں سورہ سجدہ کی تلاوت کرے۔ اسلئے کہ وہ لوگوں پر انکی نماز کو مخلوط کرتا ہے۔ نیز وہ کہتا ہے کہ میں اسکو بھی مکروہ جانتا ہوں کہ منفرد اپنی فرض نماز میں عدا اس کو پڑھے اور یہ وہ چیز ہے جس پر مالک کو میں نے چلتا دیکھا ہے) اس سے آئیہ کریمہ مذکورہ کے عموم پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ فما ہو جوابہما جو ایضا (جو ہم اس کا جواب دو رہی ہمارا جواب ہے)

**قول مصنف تحفہ** | طرفہ یہ ہے کہ یہ لوگ اس نماز کے جائز ہونیکا حکم کرتے ہیں جس میں وہ سورتیں قرأت کیجاتی ہیں۔ جن کے بارے میں مصلی جانتا ہے کہ وہ قرآن منزل سے نہیں ہیں۔ بلکہ عثمان اور اس کے یاروں کا تحریف کردہ ہے۔ مثل آیہ ان یکون امۃ ہی اربی من امۃ۔ انتہی۔

**جواب باصواب** | مصنف کی یہ تحریر چند وجہوں سے باطل اور مردود ہو۔ **وجہ اول**۔ یہ کہ امامیہ کلام اللہ میں تحریف لفظی واقع ہونیکے قائل نہیں ہیں۔ اگر کچھ اختلاف ہے۔ تو وقوع نقصان یعنی کسی واقع ہونیکے بار میں ہے۔ چنانچہ اس کتاب کے باب چہارم و پنجم میں یہ تفصیل مذکور ہوا۔ شایقین دلائل ملاحظہ

ذکر روایات مختلفہ

الکے نزدیک نماز سورہ سجدہ نماز میں پڑھنا مکروہ

اعراض تحریف قرآن

فرمائیے سند الحکما میر باقر و اما قدس سرہ حاشیہ قیسات میں اس پر دعوائے اجماع کرتے ہوئے فرماتے ہیں الذکر الحکیم هو القرآن الکرم قال اللہ تعالیٰ انا نحن نزلنا الذکر و نحن له لحافظون و اما حفظہ عما نظرق الی الکتب السماویۃ من قبلہ من التخریف و التبدیل بان یزاد فی التنزیل ما لم یزل اللہ سبحانه و بیدل او یحرف شیئی منه لغیرہ اما بحسب احتمال تنزیلہ او بحسب نظہ و ترتیبہ و هذا کله موضع وفاق بین الامۃ اجماعاً و بحسب لہک بان یکون سقط منه بعض ما قد کان فی تنزیلہ فاکثر اصحابنا و بعض العامة یجوزون ذلك و اکثر الجمهور یمنعون منه مطلقاً و الاخبار من طہر قم و طہر قنما منظارۃ بتجویزہ بدل بوقوعہ (ذکر حکیم قرآن کریم ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ہم نے ہی ذکر کو نازل فرمایا ہے۔ اور ہم ہی اسکی حفاظت کر نیوالے ہیں۔ اور حفاظت سے مراد یہ ہے۔ کہ اسکو تخریف اور تبدیل کے ان حوادث سے محفوظ رکھا جائے۔ جو اس سے پہلی کتب آسمانی پر واقع ہوئے۔ کہ تنزیل میں زیادہ کر دیا جائے۔ جو اللہ تعالیٰ نے نازل نہیں فرمایا۔ یا اس میں سے کسی چیز کو دوسری چیز سے تبدیل یا تخریف کر دیا جائے۔ یا تو اسکی تنزیل کے احتمال کی موافق یا اسکی نظم اور ترتیب کی حیثیت سے۔ اس پر بالاجماع ساری اُمت کا اتفاق ہے (کہ قرآن ان حیثیتوں کے بالکل محفوظ ہے) یا از روئے ترک کہ کچھ حصہ جو تنزیل میں موجود تھا۔ اس میں سے ساقط کر دیا جائے۔ پس ہمارے اصحاب میں سے اکثر اور بعض علمائے عامہ اس کو تجویز کرتے ہیں۔ (یعنی الفاظ یا آیات ساقط کی گئیں) اور اکثر جمہور علماء اس سے مطلقاً منع کرتے ہیں۔ اور حدیثیں انکے طریقوں سے بھی اور ہمارے طریقوں سے بھی بکثرت ہیں۔ جو اس کے جائز رکھنے بلکہ اسکے وقوع میں آجانیکے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔)

صحیح بخاری و صحیح مسلم اور صحیح ستہ اور دیگر کتب احادیث اہل سنت میں احادیث کثیرہ وارد ہیں کہ قرآن مجید میں نقصان واقع ہوا۔ چنانچہ ابواب گذشتہ میں تفصیلاً ذکر کیا گیا پہلے پر ترکہ اسے اعتناء کرتے ہوئے تفصیل سے اعراض کیا جاتا ہے۔ اور چند روایات کے ذکر پر اکتفا کی جاتی ہے۔ منجملہ انکے مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے قال سعید بن جبیر کان ابن عباس یقرأ و کان امامہم ملک یاخذ کل سفینۃ صالحۃ غصبا و کان یقرأ و اما الغلام فکان کافراً و ابواہ مومنین (سعید بن جبیر کہتا ہے کہ ابن عباس یوں پڑھا کرتا تھا۔ و کان امامہم ملک یاخذ کل سفینۃ صالحۃ غصبا) اور اب قرآن میں یہ آیت اس

قرآن میں نقصان ہوا ہے۔ یعنی تغیر و تبدل نہیں ہوا

روایت مسلم در باب نقصان

اس طرح ہے وہاں من وراہم ملک یاخذ کل سفینۃ غصباً اور پڑھا کرتا تھا واما الغلام  
فکان کافراً واولوہ مومنین (اس میں کافر و زائد ہے) حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے۔  
حدثنا ابو العباس محمد بن یعقوب بخبرنا العباس بن الولید بن مرثد ثنا محمد بن شعیب ثنا  
شاذل بن عبد اللہ بن العلام بن زید عن یسر بن عبد اللہ عن ابی ادریس عن ابی بن کعب انہ  
کان یقرأ اذ جعل الذین کفروا فی قلوبہم الحمیۃ حمیۃ الجاہلیۃ ولوحیتہم کما حموا لفسد المسجد  
الحرام فانزل اللہ سکینۃ علی رسولہ قبل ذلک عمر فبعث الیہ وهو یجئنا قتله قد دخل علیہ ذل  
ما شاء من اصحابہ فبہم زید بن ثابت فقال من یقرأ منکم سورۃ الفتح فقرأ زید علی قرأتنا البیوم  
فقلظہ عمر فقال لہ اے لا اکتلم فقال تکتلم فقال لقد علمت انی کنت ادخل علی النبی صلعم و  
یقرئنی وانا نتم بالباب فان اجبت ان اقرأ الناس علی ما قرأتی اقرأت والاکلما قرأ حرقاً ملیت  
قال بل اقرأ الناس هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ (کہ ابی بن کعب نے  
قرأت کرتا تھا۔ اذ جعل الذین کفروا فی قلوبہم الحمیۃ حمیۃ الجاہلیۃ ولوحیتہم کما حموا لفسد  
المسجد الحرام فانزل اللہ سکینۃ علی رسولہ یہ خبر حضرت عمر کو پہنچی پس اسکو بلوایا۔ اور وہ بعض  
اے بن کعب اسوقت اپنے ناقہ کو قطر ان مل رہا تھا جب وہ حاضر ہوا تو حضرت عمر نے اپنے اصحاب  
کو بلایا جن میں زید بن ثابت بھی تھا۔ فرمایا تم میں سے کون سورۃ فتح پڑھیگا پس زید بن ثابت  
نے ہماری اسوقت کی قرأت کیموافق پڑھا۔ یہ سنکر حضرت عمر اس پر ناراض ہوئے۔ اے نے  
عرض کی کیا میں کچھ کہوں ارشاد فرمایا کہو۔ اے نے عرض کی۔ آپ کو خوب معلوم ہے کہ میں آنحضرت  
صلعم کچھ مدت میں حاضر ہوتا تھا۔ اور وہ جناب مجھے قرآن پڑھاتے تھے اور تم لوگ دروازے میں  
ہوتے تھے۔ اگر آپ چاہیں۔ تو میں لوگوں کو پڑھاؤں جس طرح آنحضرت نے مجھے پڑھایا ہے۔  
ورنہ جب تک زندہ رہونگا ایک حرف بھی نہ پڑھاؤنگا۔ حضرت فاروق نے فرمایا۔ بلکہ تو لوگوں  
کو پڑھا۔ یہ حدیث شیخین (بخاری و مسلم) کی شرط کیموافق صحیح ہے۔ اور ان دونوں نے اس کو روایت  
نہیں کیا۔

نیز حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے۔ اخبرنا ابو العباس احمد بن ہارون الفقیہ ثنا  
علی بن عبد الغفر بن حماد بن مہال ثنا حماد بن سلمہ عن عاصم عن زر عن ابی بن کعب قال  
کانت سورۃ الاحزاب تواری سورۃ البقرۃ وکان فیہا الشیخ والشیخۃ اذا زینا فارجوہما  
البتۃ هذا حدیث صحیح الاسناد (اے بن کعب سے روایت ہے کہ سورۃ احزاب سورۃ بقرہ

کے برابر تھا۔ اور اس میں آیہ الشیخ والشیخۃ اذا زینا فارجوہما ضرور موجود تھا۔ یہ حدیث صحیح (الاسناد ہے)

نیز مستدرک میں ہے اخبارنا محمدنا بن عمر البزاز بعد ان ثنا ابو حذیفۃ تناسقیا عن طلحۃ عن عطاء عن ابن عباس انہ کان یقرأ ہذہ الآیۃ النبی اولے بالمومنین من انفسہم وهو ابلا لہم وازواجہ امہا تم ہذا حدیث صحیح الاسناد (عطاء سے روایت ہے کہ ابن عباس آیہ النبی اولے... کو یوں پڑھا کرتا تھا۔ البتہ اولے... انفسہم وهو ابلا لہم وازواجہ امہا تم۔ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔

نیز مستدرک میں مروی ہے۔ اخبارنا ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الصغار ثنا احمد بن محمد ان ثنا عبد اللہ بن موسیٰ ثنا اسرائیل عن ابی اسحاق عن عمرو ذی مر عن علی بن ابیطالب رضی اللہ عنہ انہ قرأ العصر واثب لدھان الانسان لفی خمسہ حدیث صحیح الاسناد (روایت ہے کہ علی بن ابیطالب سورہ عصر کو یوں تلاوت فرمایا کرتے تھے۔ والعصر واثب لدھان الانسان لفی خمس۔ اس حدیث کی اسناد صحیح ہے) جو صاحب اس سے زیادہ روایات کے شائق ہوں۔ وہ گزشتہ ابواب میں مطالعہ فرمائیں۔

اختصار امامیہ قرآن میں تحریف لفظی کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ ان میں سے بعض صرف اس امر کے قائل ہوئے ہیں کہ کلام اللہ میں نقصان واقع ہوا ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ اس مضمون کی روایات وارد ہوئی ہیں، اور اس قسم کی روایات کتب احادیث اہل سنت میں بھی بکثرت وارد ہیں جیسا کہ ناظرین کتب پر خوب روشن ہے۔

وجہ دوم۔ یہ کہ بالفرض اگر قرآن میں تحریف کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو امامیہ یوں کہتے ہیں کہ ہم اس زمانہ میں اسی قرآن موجود کی قرأت پر مامور ہیں۔ اور اسی نظم و ترتیب کی قرأت اور تلاوت پر ہکلو اجر و ثواب کا وعدہ دیا گیا ہے پس نماز وغیرہ میں ہم اسکی قرأت سے آئمہ اطہار علیہم السلام کے حکم کی فرماں برداری اور امتثال امر کرتے ہیں۔ اور فرائض و واجبات شریعہ سے بری الذمہ ہوتے ہیں۔

وجہ سوم۔ یہ کہ مصنف کا قول تسلیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو قرآن حضرت امیر المومنین علیہ السلام نے مرتب فرمایا تھا۔ اسکو قرآن عثمانی سے تفصیل و اجمال البسط و اختصار کے اعتبار سے عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہو۔ اور قرآن علوی مفصل۔ شمل اور ابسط ہے۔ اور مصحف

دوسری روایت

تیسری روایت

متداول و مروج جسکو مصحف عثمانی کہتے ہیں۔ اجل و اخصر یعنی اس سے زیادہ مجمل اور مختصر ہے پس جو کچھ اس مصحف میں لفظاً یا معنی ہے وہی قرآن حضرت امیر علیہ الصلوٰۃ والسلام میں بھی موجود اور مثبت ہے۔ من غیر عکس کلی (یعنی کلی طور پر اس کا عکس درست نہیں) پس اس قرآن موجود و متداول کی قرأت نماز میں مجزی اور کافی ہے۔ اور اس سے کسی قسم کا محذور اور فساد لازم نہیں آتا۔ اسکی مثال بعینہ اسی ہے جیسا کہ قائلے ہزار یہ میں فرمایا ہے و لو قرأ ما فی مصحف ابی و ابی مسعودان لم یکن معناه فی مصحف الامام ولا ہو تسبیح ولا ذکر فسد وان کان معناه لا یفسد علی قیاس قولہما و الصیحا نا لا یجزی عن القراءۃ فی الصلوۃ اما فی الفساد فلا لان القراءۃ الشاذۃ لا یوجب فساد الصلوۃ و تاویل قول الکامل بالفساد الفساد عند ان تقصر علیہ و اخراج الصلوۃ عما یبلغ الینا بالتواتر یعنی اگر جو کچھ مصحف ابی اور مصحف ابن مسعود میں ہے اگر اسکے معنی مصحف امام میں نہ ہوں۔ اور وہ ذکر اور تسبیح کی قسم سے بھی نہ ہو۔ تو نماز میں اسکے پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اگر اسکے معنی ہوں۔ تو دونوں کے قول کے بموجب فاسد نہیں ہوتی۔ اور صحیح یہ ہے کہ اس صورت میں یہ قرأت نماز کیلئے مجزی نہیں ہو لیکن فساد نماز کا باعث نہیں ہے کیونکہ قرأت شاذہ نماز کے فاسد ہونیکا موجب نہیں ہوتی۔ اور کامل جو فساد نماز کا قائل ہے۔ اسکی تاویل یہ ہے۔ کہ نماز اسوقت فاسد ہے۔ جبکہ صرف قرأت شاذہ ہی پڑھی ہو۔ اور نماز ان سورتوں و آیات کی قرأت صحافی ہو۔ جنکی قرأت متواترات سے ہے۔ کافی میں مذکور ہے۔ و لو قرأ بقراءۃ الشاذۃ لم تفسد یعنی اگر نماز میں قرأت شاذہ پڑھی جائے تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

الغرض جس حالت میں کہ قرأت شاذہ کی قرأت سے جبکہ اسکے معنی قرآن متداول کی مطابقت نہوں۔ بموجب ایک قول کے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور مجزی ہو جاتی ہے پس مصحف متداول کی قرأت کا نماز میں پڑھنا جو لفظاً اور معناتاً قرآن علوی میں مثبت ہے۔ اور بطریق تواتر ہو چکا ہے بطریق اولیٰ فساد نماز کا موجب نہوگا۔ اور مجزی اور کافی ہوگا۔ مصنف کے تعجب کرتیکا باعث یہ ہے۔ کہ جناب کو اس مسئلہ میں عقیدہ امامیہ سے واقفیت حاصل نہیں ہے بلکہ اس تعجب پر تعجب ہے۔ بدیت :- ہر دم ازین بالغ یہ میرسد :- طرفہ از طرفہ ترے میرسد طرفہ تر اور عجیب تر بات یہ ہے کہ اہل سنت آیات محرفہ کی قرأت کو جن کو خود قاری نے تحریف کیا ہو۔ نماز میں فساد نماز کا موجب نہیں جانتے مثلاً کوئی شخص الحی القیوم کیجگہ الحی القیام پڑھے۔ اور اے الجبال سطحت کیجگہ الجبال نصبت پڑھے۔ اسی طرح اگر الرحمن علی العرش استسبحا

مصحف ابی و مصحف ابن مسعود کی قرأت نماز میں جائز ہے

نماز میں خود تحریف کردہ آیات کی قرأت جائز ہے

کیجئے الشیطان علی العرش پڑھے۔ آیہ کریمہ کے مضمون سے یہ قرأت امام دوم کے نزدیک  
فساد نماز کا موجب نہیں ہوتی۔ اور محمد بن مقاتل کے نزدیک بھی یہ حکم اسی طرح پر ہے۔ اگر متعبد بہ  
تحقیق نہ پڑھے۔ حالانکہ امام رازی نے کتاب و مضمون میں اس قاری کے کفر کی تصریح فرمائی ہے  
وغیرہ وغیرہ۔ فاضل مصنف ان تمام تحقیقات و تفسیرات سے جاہل ہو چکی وجہ سے یا تجاہل عارفاً  
کر کے جس طعن و تشنیع کا خود متروار ہے۔ امامیہ پر کرتا ہے۔ ان ہذا الشیء عجاب۔

فتاویٰ بزاز میں مرقوم ہے الخطاء اما ان یکون بقراءت حرف مکان حرف او زیادة  
او نقصان او تقدیم و مؤخر او تاخیر مقدم او کلمہ مکان کلمہ او زادھا او نقصھا او قدمھا او  
اخرھا او آیت مکان آیت او زاد آیت او نقص آیت او قدم آیت او اخر آیت ان حرفا مکان  
حرف ولم یغیر المعنی و هو فی القرآن نحو المسلمون مکان المسلمین لا یفسد عند الكل و اما  
اذا لم یختلف المعنی لکنہ لیس فی القرآن کالحی القیام عندھا لا یفسد و عند الثانی یفسد  
بناءً اعلی مسئلۃ ابدال التلبیر باحل فراعی اللفظ و عندھا المعنی و الشافعی و ان لم یجوز  
الابدال لکنہ لا یقول بالفساد و ان تغیر المعنی و لیس مثله فی القرآن فسد عند الكل ان  
قدم حرفا یغیر المعنی کعصف یعقص او قراءت من قسورة من قوسرة فسد و ان لم یتغیر  
فعد الثانی یفسد خلاف محمد غناء و حی مکان احوی او ان الانسان لقی خرس مکان خمس  
فسد بان ربك احوی بھاسان او حی علی قیاس قولھا لا و لو زاد حرفا لا یغیر المعنی لا یفسد  
عندھا و عن الثانی روایتان کما لو قرأ و انھی عن المنکر زیادة البیاء و ان اراد وہ البیاء و ردھا  
علی زیادة الواو یتعد حد و دہ یدخلھم نار و ان غیر فسد و نقص حرفا لا یغیر المعنی لا یفسد  
بل خلاف وصل حرفا بکلمۃ اخری نحو ایاک نعبد الصبیح لا یفسد ترک التشدید و الادغام  
ان لم یغیر الغیر نحو قتلوا تقتیلن بیساء لولنک عن الساعۃ و لو ترک التشدید فی ایاک  
او قرأ رب العالمین مخففا المختار انہ لا یفسد علی قول العامة فی جمیع المواضع و ترک المزدان  
لم یغیر المعنی کما فی اولک و انا اعطیناک لا تفسد و ان غیر کما فی سواء علیھم و دعا و هذا  
المختار انہ لا یفسد فی جمیع المواضع الخطاء فی الاعراب ان لم یغیر المعنی لا یفسد نحو لا ترفعوا  
اصواتکم بکسر التاء الرحمن علی العرش استوی بنصب لنون و ان غیر المعنی کما فی عصی آدم  
ربہ تعزى فسد عند العامة ذکر کلمۃ مکان کلمۃ ان قریت المعنی الحکیم مکان العلیم لفاجر مکان  
الاثیم لا الی الجبال سطحت مکان نصبت لا یفسد علی قیاس قول الثانی و کذا مکان

رفعت و علی قولہما تفسد وان لم یکن من القرآن لکن یقرب معناه لا یفسد عندہما خلا قالہ  
وان لم یقرب معناه ولم یکن منه فسد عند الکل وان کان فیہ لکن لا یقرب معناه نحو اننا کنا  
خافلین مکان فاعلین الشیطان علی العرش فما لو اعتقدہ کفر فالعامۃ علی انہ یفسد وهو الصبیح  
عند الثانی ایضاً افتی محمد بن مقاتل انہ لا یفسد ذق انک انت العزیز الحکیم مکان الکریم لانہ  
یراد بہ الحکیم فی زعمک وعلیہ الفتوی ولو قرأ احل لکم صید البر وقرأ ما بعدہ وحرّم صید البر  
لا یفسد قدم کلمۃ علی کلمۃ او اخر کلمۃ عن کلمۃ ان لم یغیر لا یفسد نحو لہم فیہا شہیق وزقیر و  
انبتنا فیہا عنباً وحیا وکلمتین نحو تبیض وجوہ وشتود وجوہ ان العین بالعين والنفس  
بالنفس والعبد بالعبد والحر بالحر لا یفسد زاد کلمۃ ولم یتغیر نحو ان الذین امنوا واحسنوا  
وعملوا الصالحات ان الله کان بعبادہ جباراً بصیراً لا یفسد وان لم یغیر لکنہ لیس فی القرآن  
نحو فیہا فاکمۃ نخل ونقل ورمان الاصح لانہ لا یفسد عند المشائخ وان غیر المعنی فسد نحو  
انما ننلی لہم لیزادوا اثماً وجمالاً وکذا الحکم فی کل مضمراً ظہر وھذا مشکلی لانہ لا یرید علی  
زیادۃ کلمۃ لا تغیر المعنی وقد ذکر فی بعض المواضع نصاً علی انہ لا یفسد نحو واستلوا اهل القریۃ  
لو لست بک غیر ما نسبت لک ان لم یکن المنسوب الیک فی القرآن نحو مریم بنت عیسیٰ ان یفسد بل خلاف  
ولو کان فی القرآن نحو مریم ابنۃ لقمان وموسى بن عیسیٰ لا یفسد عند یحییٰ وعلیہ عامۃ المشائخ  
ولو قرأ عیسیٰ بن لقمان فسد وموسى بن لقمان لان عیسیٰ لا اب لموسى لہ اب لانہ اخطأ  
فی الاسم ولو قرأ فی الصلوۃ بالالحان ان غیر المعنی فسد والا لا وان کان فی حروف المد و  
اللیلین یفسد ان اذا فحش و فی غیر الصلوۃ اختلفوا والصبیح انہ یکمہ (لیکن خطأ غلط) یا نوا یک  
حرف کجگہ دوسرے حرف پڑھا جائے یا ایک حرف زیادہ کیا جائے یا کم کیا جائے یا موخر کو مقدم اور  
مقدم کو موخر کر دیا جائے یا ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کی جگہ کر دیا جائے یا ایک کلمہ زیادہ یا کم یا  
مقدم یا موخر کر دیا جائے یا ایک آیت دوسری آیت کی جگہ کر دی جائے یا کوئی آیت زیادہ  
یا کم یا موخر یا مقدم کر دی جائے اگر ایک حرف دوسرے حرف کی جگہ پڑھے اور اس سے معنی  
میں تغیر نہ ہو اور وہ قرآن میں ہو جیسے المسلمون بجائے المسلمین سے کے نزدیک فاسد  
نہیں ہوتی لیکن جبکہ معنی میں اختلاف نہ ہو لیکن وہ قرآن میں نہ ہو جیسے الحی القیوم کی جگہ الحی القیام  
دونوں کے نزدیک فاسد نہیں ہوتی اور امام دوم کے نزدیک فاسد ہو جاتی ہے اس کے اس قول  
کی بنا اس مسئلہ پر ہے کہ کوئی شخص تکیبہ کو اصل سے تبدیل کر دے تو وجہ ناجائز ہے پس اس

لفظ کی رعایت کی ہے۔ اور دونوں کے نزدیک معنی کی رعایت ملحوظ ہے۔ اور شافعی اگر چہ یا دال کو جائز نہیں جانتا لیکن فساد کا قائل نہیں۔ اور اگر معنی متغیر ہو جائیں۔ اور اس کی مثل قرآن میں نہ ہو۔ تو سب کے نزدیک فاسد ہے۔ اور اگر ایک حرف کو مقدم کرے اور معنی بدل جائیں جیسے عصف کی جگہ عصف پڑے۔ فسودہ کی جگہ قوسرہ قرأت کیا جائے۔ تو فاسد ہو جاتی ہے۔ اور اگر معنی میں تغیر نہ ہو۔ تو امام دوم کے نزدیک فاسد ہو جاتی ہے۔ برخلاف محمد کے کہ اگر غشاء احوی کی جگہ اوحی یا ان الا انسان لقی جس بجائے خس پڑے۔ تو فاسد ہو جاتی ہے بان ربك احوی بھا بجائے اوحی ان دونوں کے قول کی موافق فاسد نہیں۔ اور اگر ایک حرف کو زیادہ کرے جس سے معنی میں تغیر نہ ہو۔ تو دونوں کے نزدیک فاسد نہیں۔ اور امام دوم سے دور رہتے ہیں۔ جیسے اگر ٹپ ہیں۔ و انھی عن المنکر یہ زیادت یا و ان ادا وہ الیک و ردھا علی بہ زیادت واو۔ و یتعد حدو یدخلہم فادرا۔ اور اگر معنی میں تغیر کر دے۔ تو فاسد ہو جاتی ہے۔ یا اگر ایک حرف کم کر دیں۔ جس سے معنی میں تبدیلی نہ ہو۔ تو بلا اختلاف فاسد نہیں۔ یا ایک حرف کو دوسرے کلمہ سے وصل کر دیں۔ جیسے ایاک تعبد صحیح ہے۔ فاسد نماز نہیں (یعنی کون سے ملا کر کنعید پڑھیں۔ تو درست ہے) اور اگر تشدید اور ادغام کو ترک کیا جائے۔ اگر متغیر (صورت لفظ) کو متغیر نہ کرے۔ مثلاً قتلوا تقتیلوا یساء لک عن الساعة اور اگر ایاک میں تشدید کو ترک کر دیں۔ اور رب العالمین میں رب کو مخفف پڑھیں۔ تو قول مختار یہ ہے کہ ان تمام جگہوں میں عامۃ علماء کو قول کی موافق فاسد نہیں۔ اور دونوں مدوں کا ترک کرنا اگر متغیر میں تغیر پیدا نہ کرے جیسے اولئک اور انا اعطیناک ہیں۔ تو فاسد نہیں ہوتی۔ اور اگر تغیر پیدا کر دے مثلاً سواء علیہم۔ دعا۔ ہذا میں۔ قول مختار یہ ہے کہ ان تمام مقامات میں فاسد نہیں۔ اعراب میں غلطی کرنا اگر معنی میں تغیر نہ کرے۔ تو فاسد نہیں۔ جیسے لا ترفعوا اصواتکم بکسر تاء اصواتکم۔ الرحمن علی العرش استوی میں نصب نون الرحمن۔ اور اگر معنی میں تغیر کر دے مثلاً عصی آدم ربہ فغوی میں۔ تو عامۃ علماء کے نزدیک فاسد ہو جاتی ہے۔ ایک کلمہ کا دوسرے قریب المعنی کلمہ کی جگہ ذکر کرنا مثلاً اعلیہ کی جگہ الحکیمہ الا تلیہ کی جگہ الفاجر فاسد نہیں۔ اہل الجبال سطحت بجائے نصبت نیز بجائے رفعت امام ثانی کے قول کی موافق فاسد نہیں۔ اور دونوں کے قول کی موافق فاسد ہے۔ اور اگر وہ لفظ قرآن سے نہ ہو۔ لیکن قریب المعنی ہو۔ تو دونوں کے نزدیک فاسد نہیں۔ برخلاف امام ثانی کے۔ اور اگر قریب المعنی نہ ہو۔ اور نہ قرآن سے ہو۔ تو سب کے نزدیک فاسد ہے۔ اور اگر اس میں ہو لیکن

قریب المعنی نہ ہو مثلاً انا کنا غافلین بجائے فاعلین۔ الشیطان علی العرش کا اگر مقتصد ہو۔  
 تو کفر ہے۔ عام علماء کا قول یہ ہے کہ وہ فاسد ہے۔ اور امام ثانی کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے۔  
 محمد بن مقاتل نے فتویٰ دیا ہے کہ وہ فاسد نہیں۔ ذق انک انت العزیز الحکیم بجائے الکرم  
 پڑھنا فاسد نہیں۔ اس لئے کہ تیرے نعم میں اس سے حکیم مراد ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور اگر  
 احد لکم صید البر پڑھیں۔ اور اس کے بعد و حرم صید البحر پڑھ دیں۔ تو فاسد نہیں۔ اگر ایک کلمہ  
 کو دوسرے کلمہ پر مقدم کر دیا جائے یا ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ سے موخر کر دیا جائے۔ اور اس سے  
 معنی میں تغیر نہ ہو۔ تو فاسد نہیں مثلاً لھم فیہا شہیق وزفیو۔ ابتنا فیہا عنیا وحبنا (ان دونوں  
 میں زفیو و شہیق و حبنا و عنیا پڑھنا درست ہے) یا دو کلموں کو دو کلموں پر مقدم کر دیا جائے۔ تو اس  
 سے بھی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ مثلاً تبیض وجوہ و تشود وجوہ۔ ان العین بالین والنفس  
 بالنفس والعبد بالعبد والحربا الحویم دو دو کلمات کا تقدم و تاخر درست ہے اگر ایک کلمہ (قرآنی)  
 پڑھا دیا جائے۔ اور اس سے معنی میں تغیر نہ ہو۔ تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی جیسے ان الذین امنوا  
 واحسنوا و عملوا الصالحات ان الله کان لعباده خبیرا بصیرا میں احسنوا زیادہ کرنا درست ہے  
 اور اگر زیادتی کلمہ سے معنی میں تغیر نہ ہو لیکن وہ قرآن سے ہو مثلاً فیہا کلمۃ نخل و نخل و درمان  
 (نخل زیادہ کیا گیا ہے) صحیح تر قول یہ ہے کہ مشائخ کے نزدیک فاسد نہیں۔ اور اگر معنی کو تغیر کرے  
 تو فاسد ہے۔ جیسے انما نضلی لھم لیزادوا انما و جالاً (اس میں جالاً زیادہ کیا ہے۔ جو معنی کو بدل  
 دیتا ہے) اور اگر لاضمیر کی جگہ اسم ظاہر پڑھا جائے۔ تو بھی یہی حکم ہے۔ اور یہ مشکل ہے۔ کیونکہ یہ ایسے کلمہ  
 کی زیادتی سے جو معنی میں تغیر نہ کرے بڑھ کر نہیں ہے۔ اور بعض مقامات میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ  
 وہ فاسد نہیں ہے مثلاً واستلوا اهل القرية۔ اگر ایک چیز کو ایسی چیز سے نسبت دیجائے جس  
 سے وہ منسوب نہ ہو۔ اس صورت میں اگر وہ منسوب الیہ قرآن میں نہ ہو مثلاً مریم بنت عبدان  
 تو بلا اختلاف فاسد ہے۔ اور اگر وہ منسوب الیہ قرآن میں ہے مثلاً مریم بنت لقمان۔ موسیٰ بن  
 عیسیٰ۔ تو محمد کے نزدیک فاسد نہیں۔ اور عامۃ مشائخ کا یہی مذہب ہے۔ اور اگر عیسیٰ بن لقمان پڑھا جائے  
 تو فاسد ہے۔ اور اگر موسیٰ بن لقمان پڑھا جائے تو فاسد نہیں۔ اس لئے کہ عیسیٰ کا کوئی باپ نہیں اور  
 موسیٰ کا باپ ہے۔ گو اس نے نام میں غلطی کی۔ اور اگر قرآن کو نماز میں غلط پڑھا جائے۔ اگر اس سے  
 معنی میں تغیر ہو جائے۔ تو فاسد ہے۔ اور اگر معنی میں تغیر نہ ہو۔ تو فاسد نہیں۔ اور اگر وہ غلطی حروف  
 مدولین میں ہو۔ تو فاسد ہے لیکن جب فاحش ہو تو فاسد نہیں۔ اور نماز کے سوا دیگر حالات میں

اختلاف ہو۔ اور صحیح یہ ہے کہ مکروہ ہے۔

## قول مصنف تحفہ

انیزان کے بعض علماء کھانا پینا عین نماز میں جائز جانتے ہیں چنانچہ ان کے فقیہ معتبر ابو القاسم نجم الدین نے شریع الاسلام میں اسکی تصریح کی ہے حالانکہ متفق علیہا اخبار میں نماز میں اکل و شرب کی ممانعت مروی ہے اور اتنا تو خود اس فرقہ کا اجماعی مسئلہ ہے کہ نماز وتر میں اس شخص کو پانی پینا جائز ہے جو روزہ رکھنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ اور اس رات کی صبح کو عین وتر کی حالت میں اس کو پیاس لگ جائی کہ اتنی اس کے جواب کی کئی صورتیں ہیں۔ صورت اول یہ کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ اکثر محققین امامیہ اثنائے نماز میں کھانے کو

## جواب باصواب

مبطل نماز جانتے ہیں۔ جامع عباسی میں مبطلات نماز کے بیان میں فرمایا ہے۔ سوکھوں نماز کی حالت میں دانستہ کچھ کھانا اگر چہ تھوڑا سا ہو۔ شیخ شہید نے لمعہ میں تیز الفیہ میں دانستہ کھانے اور پینے کو منافیات نماز میں شمار کیا ہے۔ اور شیخ ابو جعفر طوسی نے مبسوط اور خلاف میں کھانے اور پینے کے مبطل نماز ہونے پر اجماع کا دعویٰ فرمایا ہے۔ بعض علماء جیسے صاحب شریع کھانے پینے کو دیگر افعال کی طرح جو نماز سے خارج ہوں جبکہ ان کے عمل میں لاتیے فعل کثیر لازم آئے مبطل نماز جانتے ہیں اور اگر فعل کثیر لازم نہ آئے تو مبطل نماز نہیں جانتے۔ اور وتر میں بھی جو ان کے نزدیک نوافل میں سے ہے۔ اس شخص کے لئے جو اس دن کی صبح کو روزے کا ارادہ رکھتا ہے۔ اس شرط پر پانی پینے کو جائز رکھا ہے کہ اس سے فعل کثیر لازم نہ آئے۔ اور اس میں مطلقاً کسی قسم کی خرابی بھی نہیں ہے۔ جیسا کہ فاضل مشکک کا کلام اس پر دلالت کرتا ہے۔

صورت دوم۔ یہ کہ اس قسم کا اختلاف علمائے اہل سنت میں بھی واقع ہے۔ کتاب رحمۃ اللامۃ فی اختلاف الامم میں فرمایا ہے وان اکل و شرب من ابطلت صلوٰۃ عند الثلاثۃ و اختلف الروایات عن احمد و المشہور عندہ انہ قال یبطل الفریضۃ دون النافلۃ ان فی الشرب فانه سہل فیہ و حکى عن بن جمیر انہ شرب فی النافلۃ و عن طاؤس انہ لا یاس بشہب الماء (اگر کوئی شخص دیدہ و دانستہ نماز میں کھائے اور پیے۔ تو اسکی نماز میں اماموں کے نزدیک باطل ہو جاتی ہے۔ اور احمد سے اس باب میں مختلف روایتیں ہیں۔ اور اس کا مشہور قول یہ ہے کہ کھانا پینا فریضہ کو باطل کرتا ہے۔ نہ کہ نافلہ کو۔ لیکن پینے میں اس نے آسانی کی ہے اور ابن جبر سے حکایت کی گئی ہے کہ اس نے نماز نافلہ میں پانی پیا۔ اور طاؤس سے منقول ہے کہ پانی

ماز میں کھانے پینے پر اعتراض

دانستہ کھانا مبطل نماز واجب ہے

اس باب میں علمائے عامہ کے اقوال

پینے کا کچھ ڈرنیسی ہے) اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ احمد سے کھانے پینے کے باب میں مختلف روایات ہیں۔ اور اس کا مشہور قول یہ ہے کہ طعام کے کھانیے فریضہ باطل ہو جاتا ہے علاوہ نافلہ کے کہ نافلہ میں کھانے کا کھانا جائز ہے۔ اور پانی کا پینا تو فریضہ اور نافلہ دونوں میں جائز ہے۔ اور قول غیر مشہور کہ موافق کھانا فریضہ میں بھی مبطل نماز نہیں ہے۔ اور سعید بن جبیر جو کہا کرتا بعین سے ہے۔ اس کا نافلہ میں پانی پینا مذکور اور مروی ہے۔ اور پانی پینے کا جواز طووس بھی منقول ہے۔ اور تنفق و فقرق میں مرقوم ہے واختلفوا فیمن اکل وشرب فی صلوۃ متعدا فقال ابو حنیفۃ ومالك والشافعی یبطل صلوۃ واختلفت لہ روایات عن احمد قال مشہور عنہ انه یبطل الفریضۃ دون النافلۃ وان النافلۃ لا یبطلہا الا اکل وسہل فی الشرب فیہا۔ (اور جو شخص دانستہ نماز میں کچھ کھائے اور پئے اسی کے باب میں آئمہ کا اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ مالک اور شافعی کا قول یہ ہے کہ اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اور احمد ضیل سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں اس کا مشہور قول یہ ہے کہ کھانا پینا فریضہ کو باطل کرتا ہے نہ کہ نافلہ کو۔ اور نافلہ کو کھانا بھی باطل نہیں کرتا۔ اور اس میں پانی پینے کے بارے میں آسانی کی ہے) علاوہ برآں یہ ہے کہ حنفیہ لقمہ کے بعض حصہ کو نگلنا اور خون اور قے جو منہ کی رطوبت سے کمتر ہو۔ حالت نماز میں نگل جانا جائز اور درست جانتے ہیں۔ پس خاص کر امامیہ پر تشیع کر نیکی کوئی خاص وجہ معلوم نہیں ہوتی۔

فاضل بر جندی شرح محقق وقایہ میں اپنے خواہر زادہ سے جو فقہائے معتبرین سے ہے۔ بطریق نقل بیان کرتے ہیں لو اکل بعض اللقمۃ وبقی البعض فی فمہ ففسد فی الصلوۃ فایتلعهما لایفسد (اگر کوئی شخص لقمہ کا کچھ حصہ کھائے۔ اور کچھ حصہ منہ میں باقی ہو۔ اور وہ نماز کو شروع کرے۔ اور شروع کر نیکی بعد اس باقی ماندہ لقمہ کو نگلے۔ تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی)۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے ولو ابتلع دما خرج من اسنانه لم یفسد صلوۃ اذا لم یکن ملأ الفم کذا فی فتاویٰ قاضی والخلاصۃ والمحیط (اگر مصلی اس خون کو جو اس کے دانتوں سے نکلا ہے نگل جائے۔ اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ جبکہ اس سے پورا منہ پُر نہ ہو گیا ہو۔ فتاویٰ قاضی خلاصہ و محیط میں ایسا ہی ہے)

نیز فتاویٰ عالمگیری میں مرقوم ہے وان قاء ملأ الفم وابتلعه وهو یقدر علی ان یبطل صلوۃ وان لم یکن ملأ الفم لایفسد صلوۃ فی قول ابی یوسف کذا فی فتاویٰ قاضی خاں (اگر منہ بھر کر قے کرے۔ اور اس کو نگل جائے۔ حالانکہ اس کے باہر نکالنے پر قادر ہو۔ اس کی نماز فاسد ہے۔ اور اگر

تیری دین کے برابر نہ ہو۔ تو قول ابو یوسف کی موافق اسکی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ایسا ہی ہے) الیاس شرح وقایہ یوں رقمطراز ہے قال بعضہم ان کان مادون مداء الفم لا یفسد صلوٰۃ انتہی (بعض علماء کا قول یہ ہے کہ تیری دین سے کم ہو تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی)

تیز یہ لوگ قائل ہیں کہ اگر مصلی عین نماز کی حالت میں ایک خوبصورت عورت کو بغل میں لے اور اس کو غوطہ پیدا ہو اور اپنے عضو تناسل

## قول مصنف تحفہ

کے سر کو اس عورت کے سوراخ کے محاذی رکھے۔ اور بہت سی ندی بہ نکلے۔ اگرچہ اسکی پٹھلیوں تک بہ کر آجائے۔ اسکی نماز جائز ہے۔ ابو جعفر طوسی وغیرہ ان کے مجتہدوں نے ایسا ہی بیان کیا ہے۔ اور یہ مقدمہ مقاصد شرع کے صریح مخالف ہے۔ اور بدیہا حالت مناجات کا منافی۔ نیز یہ بھی کہا ہے کہ اگر مصلی اپنے خصبوں اور عضو تناسل سے بازی کرے۔ یہاں تک کہ اس میں غوطہ کی حالت پیدا ہو کر ندی بہنے لگے۔ تو اسکی نماز میں کسی قسم کا خلل پیدا نہیں ہوتا۔ انتہی

فاضل مصنف نے یہاں نیز خطبہ اور بہتان و افتراء کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے۔ بلکہ اپنے شاگردوں اور اہل استفادہ کی اتبساط خاطر

## جواب باصواب

کی غرض سے طرز خطابت کو ترک کر کے شاعری کی طرف انتقال کرتے ہوئے عیبائے زاکانی کی روح کو مسرور فرمایا۔ اور کلمات مضحکہ سے مستمعین کے آئینہ خاطر سے غبارِ مال کو صاف و مرتجی کر دیا۔ اور مضمار سخن گوئی میں اپنے انثال و اقران سے گوتے سبقت و تفوق لیگئے۔ ناظرانِ خمیر و ناقدانِ بصیر پر کہ جن کا آئینہ خیال و سادس شیطانیہ اور ہوا جس سوداویہ ظلماتیہ سے ظلمت پذیر نہیں ہے۔ خوب واضح اور روشن ہے۔ کہ جناب موصوف کا کلام ہر حال انتظام چند وجوہ سے مردود و اختلال پذیر ہے۔

وجہ اول یہ کہ یہ دو مسئلہ جو فاضل مصنف نے یہاں ذکر فرمائے ہیں۔ کذب محض اور افتراء صریح ہے۔ امامیہ کی کسی کتاب میں ان کا اثر و نشان تک بھی نہیں مل سکتا۔ نہایت تعجب کا مقام ہے۔ کہ جناب فادت مآب نے پردہ حیا و شرم کو منہ پر سے اٹھا کر نہایت دلیری اور جرأت کیساتھ مسئلہ اول کو شیخ ابو جعفر طوسی سے اور دوسرے مسئلہ کو مجتہدین امامیہ کی طرف منسوب کیا ہے کتب امامیہ جو اطراف و اکناف عالم خصوصاً مالک کثیرۃ الارجاء ہندوستان میں سائر و دائر ہیں ان کے مضامین سے مصنف کے کذب افتراء کا پورا پورا حال معلوم ہو سکتا ہے۔ سب سے زیادہ عجیب امر یہ ہے کہ عادل ہونا اور کذب و دروغ سے اقبال کرنا راوی کی شرائط میں سے ہے۔ فاضل موصوف جو اپنے وقت کے شیخ المشائخ ہیں۔ کذب افتراء کی مطلقاً پرواہ نہیں کرتے۔ اور اس

مصنف تحفہ کی صفحہ ۱۲۳ افترا بنی

اظہار کذب و افتراء مصنف

سے بھی بڑھ کر تعجب چیز بات یہ ہے کہ باوجود اس کذب سازی اور ہتھان بندی کے جس سے موصوف نے اپنی اس کتاب کے اکثر مقامات کو بھڑپو کر رکھا ہے جناب شیخ آب کی عدالت میں ذرا بھی خلل واقع نہیں ہوتا کسی شاعر نے اس عدالت کا کیا اچھا خاکہ اڑایا ہے۔

### مثنوی

ایں عدالت باوجود ایں صفات	ہست دائم برقرار در بر ثبات
بر سرش داخل نگر و دلا و لیس	ایں عدالت ہست کوہ بوقبیس
مے نیاید اختلال از بیچ چین	چوں وضوئے محکم بی بی تمبسن

اگر مصنف کے زعم میں یہ خبط یوں پیدا ہوا ہے کہ بعض روایات میں جو مروی ہے کہ نثر و استبراء کر نیکی بعد جو رطوبت پائی جائے اس کا کچھ ڈھنیں بہارے علامہ فہام نے اسکو مذی پر محمول کر کے اسکے خروج و سیلان کو ہر دو امور میں سے ایک امر پر متوقف فرمالیا ہو جن میں سے ایک تو ایک زن خوش رو کہ عین نماز میں بغل میں لینا اور اپنے آلہ تناسل کے سرے کو اس عورت کے سوراخ کے محاذی رکھنا ہے۔ اور دوسرا استمنا بہ بد کہ خصبوں اور عضو تناسل کو اسقدر ہاتھ سے ملیں کہ منی جاری ہو جائے۔ سو یہ زعم چند وجوہات سے فاسد ہے۔

**وجہ دوم**۔ یہ کہ ایسی روایات کتب اہل سنت میں بھی وارد ہوئی ہیں جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔ یہاں پر بھی طوالت اور تکرار کی پروا نہ کر کے فاضل مصنف کے والد ماجد اور شیخ کی مصنفہ کتاب مسوئے کی عبارت نقل کیجاتی ہے بابا یروی من الہیۃ فی ترک الوضو عن الوضی مالک عن یحییٰ بن سعید عن سعید بن المسیب انہ سمعوا رجلا لیسا لہ فقال انی لا اجدا للیل وانا اصلی فانصف فقال لہ سعید لوسال الی غزی ما انصفت حتی اقصی صلوتی رباب اس رخصت کے بیان میں جو وضی سے ترک وضو میں روایت کی گئی ہے مالک نے یحییٰ سے روایت کی ہے۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے سنا کہ ایک شخص نے سعید سے سوال کیا کہ میں نماز کی حالت میں تری دیکھتا ہوں اور نماز کو چھوڑ دیتا ہوں۔ سعید نے اس سے جواب میں کہا کہ اگر میری رائے تک بھی وہ تری بہ کر آجائے تو بھی میں نماز کو ختم کے بغیر نہیں چھوڑتا (اس روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ حالت نماز میں تری کا پایا جانا اور بہکران تک اس کا آجانا فساد نماز کا باعث نہیں ہوتا اگر کسی غیر محصل اور ناواقف کو اس سے اشتباہ پیدا ہو۔ اور اس کو خروج مذی پر محمول کر کے اغتر من کر بیٹھے تو فاضل موصوف کو اس سے بھیچا چھڑانا ضرور ہوگا۔ پس جو اسکو جواب دیجئے وہی ہماری

طرف سے بھی تصور فرمائیں۔

**وجہ سوم**۔ یہ کہ روایات میں بتلا واقع ہوا ہے۔ اور اسکی تغیر مذی سے کی گئی ہے۔ فاضل مصنف نے جو زعم فرمایا ہے۔ وہ محققین فریقین کی تصریحات کے برخلاف ہے۔ کیونکہ علمائے فریقین نے یہاں لفظ بتلا کو ذی پر محمول فرمایا ہے۔ فاضل موصوف کے والد ماجد نے بھی علمائے فریقین کی موافق لفظ بتلا کو ان روایات میں خروج ذی پر محمول کیا ہے۔ چنانچہ ان کا قول یا باطل مرد من ترک الوضوء من الوذی اس کا کامل ثبوت ہے۔ الغرض مصنف عالی مقام کا یہ کلام اس امر کی صاف دلیل ہے۔ کہ جناب کے روایات کتب احادیث اور اپنے والد گرامی کی عبارت کے معنی اور مطلب کو تحصیل نہیں فرمایا۔

**وجہ چہارم**۔ یہ کہ ہم ان تمام امور مذکور سے چشم پوشی کرتے ہوئے عرض کرتے ہیں۔ کہ مذی کا خارج ہونا ان حرکات متعلقہ اور افعال متغیہ پر موقوف و منحصر نہیں ہے۔ کیونکہ مذی کبھی تو طول غرابت و تجرد سے اور بعض اوقات ملاعبت کے بغیر ہی محض تذکر و تخیل ہی سے سبلان اور جریان میں آکر خارج ہو جایا کرتی ہے۔ فقہ الباری میں فرمایا ہے۔ اما المذی المعهود المتعارف وهو الخارج عنه ملاعبة الرجل اهله كما يجري من اللذة او لطول الغزوة (مذی معهود و متعارف وہ ہے۔ جو اسوقت خارج ہوتی ہے۔ جبکہ مرد اپنی اہلیہ سے ملاعبت کرتا ہے۔ جیسا کہ لذت اور طول غرابت و تجرد سے جاری ہو جایا کرتی ہے) نیز فرمایا ہے فی المطالع وهو ماء رقيق يخرج عند التذكر والملاعبة يقال مذی وامذی ومذی وقد لا يحس بخروجه (مطالع میں ہے۔ کہ وہ ایک رقیق پانی ہے۔ جو تذکر اور ملاعبت کیوقت نکلتا ہے۔ اسکو مذی۔ امذی اور مذی کہتے ہیں بعض وقت اسکا نکلنا معلوم بھی نہیں ہوتا) تعجب ہو کہ باوجودیکہ شیخ المشرح میں مگر مذی کے معنی تحصیل نہیں فرمائے۔ اور اس کے خروج کو ان حرکات کثیرہ پر محمول فرمایا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

**قول مصنف تحفہ** بعض امامیہ مزید ثواب اور قربت کی نیت سے قبور آئمہ کی طرف منہ کر کے نماز کا پڑھنا جائز رکھتے ہیں۔ حالانکہ پیغمبر نے فرمایا ہے لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبورا نبيا ثم مساجد انتهی۔ (خدا لعنت کرے یہود و نصاریٰ پر کہ انھوں نے اپنے پیغمبر و انکی قبروں کو مساجد بنا لیا ہے)

**جواب باصواب** مصنف نے جو تحریر فرمایا ہے۔ وہ محض باطل ہے۔ اسلئے کہ حدیث شریف میں جو قبور کو مسجد بنانے سے نہی اور مانعت

لفظ بطل پر بحث

خروج مذی کے اسباب

اعتراض مصنف

صفحہ ۱۲۵

واقع ہوئی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ قبر و نکی ایسی تعظیم نہ کی جائے کہ انکو اپنا مسجد اور معبود بنالیں  
اسپر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسکو صاحب مشکوٰۃ نے روایت کیا ہے قال رسول اللہ صلعم  
اشتد غضب اللہ علی قوم اتخذوا قبور انبیائہم مساجد (خدا کا غضب اس قوم پر شدید اور  
سخت ہو۔ جنہوں نے اپنے پیغمبر و نکی قبروں کو مساجد بنا لیا ہے) چنانچہ اکثر مشائخ صوفیہ و مہررات  
میں دیکھنے میں آتا ہے کہ زوار زیارت کیوقت قبور مشائخ کو سجدہ کرتے ہیں۔ اس حدیث میں اس  
قسم کے سجدے کو نیکو منع فرمایا ہے۔ نہ کہ مطلق مسجد بنانا بیکرا۔ اور امامیہ تو قبور ائمہ علیہم السلام کے  
سجدہ کو نیکو ہرگز ہرگز جائز نہیں رکھتے۔ اور قبر و نکو اپنا مسجد اور معبود بنیں جانتے جو یہ اعتراض کچھ  
وقت رکھنا یعنی یہ اعتراض محض سبھا اور بوجہ ہے بلکہ بعض جائز جانتے ہیں۔ کہ مشاہد مقدسہ میں  
قبور ائمہ معصومین علیہم السلام من النجیات اکملہا ومن التسلیات افضلہا کو حالت نماز میں (جبکہ منہ قبلہ  
کی طرف ہوا کرتا ہے) اپنے منہ کے سامنے رکھیں تاکہ صاحبان قبور قاض النور کی ارواح مقدسہ  
کی میاں میں برکات سے انکی نماز قبولیت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہو نیز بموجب مضمون آیہ وافی ہدایہ  
ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون ان پیشوایان دین  
مبین کی حیات و ممات یکساں ہے پس ان حضرات کی قبور کو پس پشت ڈالنا حسن اویک دور  
اور مصلیٰ کو اس وضع پر نماز بجالانے سے ایتھام و اقتد کے شرف سے مشرف ہونا مطلوب و منظور ہے  
پس بموجب حدیث مشہور انما الاعمال بالنیات اس کا یہ عمل منویات اخروی کی زیادتی کا  
موجب ہوگا۔ باوجودیکہ استدلال بھی کامل اور تمام نہیں ہے۔ اسلئے کہ حدیث شریف میں قبور کو  
مسجد بنانا میسے ہی وارد ہوئی ہے۔ اور نہ ہی اخص سے ہی اعم لازم نہیں آتی بالفرض اگر قول مصنف کو  
مان لیا جاوے کہ قبروں میں نماز درست نہیں۔ تو ہم جواباً کہیں گے کہ یہ نہی مقابلہ منوشہ (منش کردہ  
شدہ) کیلئے ہے۔ جہاں نجاست کا احتمال ہو کیونکہ عدم نجاست کی صورت میں علمائے اہل سنت  
کی ایک جماعت اسپر متفق ہے کہ مقبرہ میں نماز بلا کراہت جائز ہے۔ قسطلانی شرح صحیح بخاری  
میں فرماتے ہیں۔ قال فی التوشیح ویستثنیٰ مقبرة الانبیاء فلا کرہۃ فیہا لان اللہ حرم علی  
الارض ان تاكل اجسادہم وانہم احياء فی قبورہم یصلون ولا یشکل یوں ہیث لعن الیہود  
اتخذوا قبور انبیائہم مساجد لان اتخاذہا مساجد اخص من یجوز الصلوۃ فیہا والنفی  
عن الاعمال (توشیح میں کہا ہے۔ اور مقبرہ انبیاء مستثنیٰ ہیں۔ ان میں کسی قسم کی کراہت نہیں ہے۔ اس  
لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کے اجساد شریفہ کا کھانا زمین پر حرام کیا ہے۔ اور وہ اپنی قبروں

قبور کو سجدہ کرنا بھی صحیح لغت ہو کہ وہاں نماز پڑھنے کی

عن الاخص لا یستلزم فی

میں زندہ ہیں اور نمازیں پڑھتے ہیں اور حدیث لعن الیہم واخذوا قبور انبیاءہم مسکد میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ انکو مساجد بنانا ان کے اندر محض نماز پڑھنے سے اخص ہے اور اخص کی ہنسی سے اعم کی ہنسی لازم نہیں آتی نیز حدیث کی شرح کے ضمن میں فرمایا ہے ورأی عمر السن بن مالک یصلی عند قبر فقال القبر القبر ولم یأمرہ بالاعادة لے لم یأمر عمر انسابا عادتہ صلاتہ تلك فذل علی الجواز لکن مع الکماہة لکونہ صلی بجانبہ ولو کان بینہما حائل وهذا مذہب لشافعیۃ اذ لا کراہۃ مع الفرض علی النجاسة مطلقا كما قاله القاضی حسین و قال ابن الرفقہ الذی دل علیہ کلام القاضی ان الکماہۃ لحرمت المیت ما لو وقف بین القبور بحیث لا یكون تحتہ میت لان نجاسة فلا کراہۃ الا فی المنبوشۃ فلا یصح الصلوۃ فیہا (اور حضرت عمر نے اس بن مالک کو ایک قبر کے پاس نماز پڑھتے دیکھا فرمایا قبر ہے قبر ہے اور یہ حکم نہیں دیا کہ اس نماز کا اعادہ کرو یعنی عمر نے اس کو یہ حکم نہیں دیا کہ اس نماز کا اعادہ کرو پس یہ نماز کے جائز ہو چکی دلیل ہے لیکن بہ کراہت اسلئے کہ اس نے قبر کے ایک طرف میں نماز پڑھی تھی اور اگر ان دونوں میں کوئی چیز حائل ہوتی تو کراہت نہ ہوتی اور یہ شافعیہ کا مذہب ہے کیونکہ اگر نجاست پر فرش موجود ہو تو مطلقاً کسی قسم کی کراہت نہیں ہے جیسا کہ قاضی حسین کا قول ہے اور ابن رفقہ نے کہا ہے کہ قاضی کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کراہت میت کی حرمت کی وجہ سے ہے لیکن اگر قبروں کے درمیان اس طرح قیام کیا جائے کہ اسکے نیچے نہ تو کوئی میت ہو اور نہ کوئی نجاست تو کسی قسم کی کراہت نہیں ہو ماننبوشۃ قبروں کے کہ ان میں نماز صحیح نہیں ہے) نیز فرمایا ہے کانت الیہود والنصارى یسجدون قبور انبیائہم ویجعلونھا قبلۃ وینوحجون فی الصلوۃ نحوھا فقد اتخذوها اوثانا فلذلک لعنہم ومنع المسلمین عن مثل ذلک اما من اتخذ مسجداً فی جوار صالح او صلی فی مقبرۃ وقصد بهذا الاستظہار بربوہ و وصول اثر ما من آثار عبادۃ الیہ لا للتعظیم لہ والتوجہ نحوہ فلا حرج علیہ الا تری ان مرقد اسماعیل علیہ الصلوۃ فی المسجد الحرام عند الخطیم ثم ان ذلک المسجد افضل مکان یتخری المصلی لصلوۃ والنہی عن الصلوۃ فی المقابر تختص بالمقابر المنبوشۃ لما فیہا النجاسة (یہود اور نصاریٰ اپنے پیغمبروں کی قبروں کو سجدہ کرتے تھے اور انکو قبلہ بناتے تھے اور نماز میں انکی طرف منہ کرتے تھے پس انہوں نے ان قبروں کو بت بنا رکھا تھا اسی لئے حضرت نے اپنی لعنت فرمائی اور مسلمانوں کو ایسا کرنے سے منع فرمایا لیکن اگر کوئی شخص کسی صالح اور نیکو کار کے ہمسایہ میں مسجد بنائے یا کسی مقبرہ میں نماز پڑھے اور اس سے

مقابر منبوشہ میں نماز منع ہے

صفحہ ۱۲۶

یہود و نصاریٰ قبروں کو سجدہ کرتے تھے

اسکا مقصود یہ ہو کہ اسکی روح سے مدد طلب کرے یا یہ کہ اسکی عبادت کا کچھ اثر اس کو پہنچے نہ کہ اس کی تعظیم کرنا اور اسکی طرف منوجہ ہونا مقصود ہو۔ اس حالت میں اسکے لئے کسی قسم کا حرج اور تنگی نہیں ہے۔ کیا تو نے نہیں دیکھا کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کا مرقہ مہر مسجد الحرام میں حلیم کے پاس ہے۔ پھر یہ مسجد (کعبہ) سب مسجدوں سے افضل ہے۔ جنگو مصلیٰ اپنی نماز کیلئے پسند کرے۔ اور مقابر میں نماز پڑھنے سے جو مانعت کی گئی ہے۔ وہ قبور مذہبوشہ سے مخصوص ہے۔ کیونکہ انہیں نجاست ہوتی ہے) نیز محقق شریف قدس سرہ نے اس حدیث کے ضمن میں جو مسلم نے جناب کے روایت کی ہے۔ قال سمعت النبی صلعم یقول الاوان من کان قبلکم کانوا یتخذون قبور انبیاءہم وصالحیہم مساجد الا فلا تتخذوا القبور مساجد فی انھا کم من ذلک راوی کہتا ہے۔ کہ میں نے سنا کہ آنحضرت صلعم فرماتے تھے۔ آگاہ ہو۔ اے لوگو! جو لوگ تم سے پیشتر تھے۔ وہ اپنے پیغمبروں اور نیکو کاروں کی قبروں کو مسجدیں بناتے تھے۔ آگاہ ہو۔ تم (اے مسلمانو) قبروں کو مساجد نہ بنانا۔ میں تم کو اس سے منع کرتا ہوں) شرح مشکوٰۃ میں فرمایا ہے۔ اختلف فی الصلوۃ فی المقبرۃ فکرہم باجماعہ وان کانت للزینۃ طاهرۃ وان کانت نظیفۃ واختبروا بهذا الحدیث وقیل بجوازہا فیہا وناویل الحدیث ان الغالب من حال المقبرۃ اختلاط تربتھا بصدید الموتی ونحوہا ونحوہا والتمہی لنجاستہا لکان فان کان طاهر فلا یاءس انتہی (مقبرے میں نماز پڑھنے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ ایک جماعت مکر وہ جانتی ہے۔ خواہ اسکی مٹی طاهر اور پاک و پاکیزہ ہو۔ اور ان علماء نے اپنے اس قول پر اس حدیث سے احتجاج کیا ہے۔ اور بعض علماء مقبرہ میں جواز نماز کے قائل ہیں۔ اور اس حدیث کی یہ تاویل کی ہے کہ اکثر مقبرے کی یہ حالت ہوتی ہے کہ اسکی مٹی میں مردوں کی آلائش وغیرہ وغیرہ نجس چیزیں مخلوط ہوتی ہیں۔ اور یہی جو اس حدیث میں وارد ہے۔ وہ سبجگہ کی نجاست کی وجہ سے ہے۔ اگر جگہ پاک ہو تو اس میں نماز پڑھنے کا کوئی ڈر نہیں ہے) شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں۔ آیات اور احادیث سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے۔ کہ روح باقی ہے۔ اور یہ بھی ثابت ہے کہ وہ زائرین اور ان کے حالات سے واقف اور خبردار رہتی ہے۔ اور یہ بھی ثابت ہے کہ کاملین کی روحوں کو وہی قربت و منزلت بارگاہ الہی میں حاصل ہے جیسی زندگی کی حالت میں حاصل تھی۔ یا اس سے بھی زیادہ نر۔ اور اولیاء اللہ کو عالم اکوان میں کرامات اور تصرفات حاصل ہیں اور وہ فقط انکی ارواح ہی کیلئے ہے۔ اور روحیں باقی ہیں۔ اور متصرف حقیقی خدائے عزوجل ہے۔ اور سب کچھ اسکے تصرف اور قبضہ قدرت میں

ہے۔ اور یہ لوگ اپنی زندگی میں بھی اور مرتبے بعد بھی جلال حق میں فانی ہیں پس اگر کسی شخص کو دوستان حق میں سے کسی کی وساطت اور اس مرتبے کے ذریعہ سے جو خدا کے نزدیک اس کو اسی طرح حاصل ہو جیسا کہ زندگی میں تھا۔ کوئی خیر و نیکی حاصل ہو جائے۔ تو کچھ بعید نہیں ہے۔ اور موت اور زندگی دونوں حالتوں میں خدا کے جل جلالہ و عظمیٰ کو فعل و تصرف کا حق حاصل ہے۔ اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس سے دونوں حالتوں میں فرق ہو جائے۔ اور اس پر کوئی دلیل شرعی بھی دیکھنے میں نہیں آئی۔ شیخ ابن حجر مہتممی لکھی نے حدیث لعن اللہ الیہود والنصارى الخذوا قبور انبیائکم مساجد کی شرح میں بیان کیا ہے۔ کہ یہ لعنت اس صورت میں ہے۔ کہ قبر کے پہلو میں نماز پڑھنا اسکی تعظیم کی وجہ سے ہو۔ کیونکہ یہ امر بالائفاق ممنوع ہے۔ لیکن کسی پیغمبر یا شخص صالح کے ہمسایہ میں مسجد بنانا اور اسکی قبر کے نزدیک نماز پڑھنا جبکہ قبر کی تعظیم اور اس کی قبر کی جانب توجہ کرنے کے قصد سے نہ ہو۔ بلکہ نیت یہ ہو۔ کہ اس سے مدد حاصل ہو۔ تاکہ اس روح پاک کی مجاورت اور قرب کی برکت سے عبادت کا ثواب کامل ہو جائے۔ تو اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔ انتہی۔

مناوی نے شرح جامع صغیر میں حدیث لا تجلسوا علی القبر ولا تملوا الیہا کی شرح کے ضمن میں فرمایا ہے قال ابن حجر وذلك یتناول الصلوة علی القبر والیہا و بین القبرین و فی البخاری عن عمر بایدل علی ان النہی عن ذلك لا یقتضی فساد الصلوة (ابن حجر نے کہا ہے۔ کہ قبر پر یا قبر کی طرف یا دو قبروں کے درمیان نماز پڑھنا سب اس میں داخل ہو اور بخاری میں عمر سرور و ائیتے جو اس پر لالت کرتی تھیں

**قول مصنف تحفہ** نیز یہ لوگ نماز ظہر و عصر کو اور اسی طرح مغرب و عشا کو بلا کسی عذر اور بغیر سفر کے جمع کرتے اور ملا کر پڑھنا جائز جاتے ہیں

جو ض فرقانی کی خلاف ہو۔ خدا فرماتا ہے حافظوا علی الصلوات والصلوة الوسطیٰ ان الصلوة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا (نمازوں کی اور نماز وسطیٰ کی حفاظت کرو و تحقیق کہ نماز مؤمنین پر واجب وقتی ہے) نیز ان کے نزدیک مستحب ہے۔ کہ امام مہدی کے خروج کے انتظار کیلئے چاروں نمازوں ظہر و عصر اور مغرب و عشا کو باہم متصل کر کے ادا کریں۔ انتہی کلامہ

**جواب باصواب** یہ مسئلہ علمائے امامیہ کے نزدیک اختلافی ہے بعض علماء مثلاً شیخ مفید اور شیخ ابو جعفر طوسی کا قول یہ ہے۔ کہ جمع

بین الصلوات کا جواز عذر و اضطرار کی حالت سے مخصوص ہے۔ عدم عذر کی حالت میں جائز

۱۲۔ تم قبروں پر نہ بیٹھو اور انکی طرف نماز نہ پڑھو۔ ۱۲

۱۲۔ اس باب میں جو نئی وارد ہے وہ اضافہ نماز کا موجب نہیں ہو

۱۲

جمع بین الصلوات پر اعتراض

ہیں۔ اور سید مرتضیٰ علم الہدیٰ اور تمام مناخرین قائل ہیں کہ جمع یعنی دو دنوں نمازوں کا ملا کر پڑھنا بلا عذر مطلقاً جائز ہے۔ اور ہر ایک نماز کو اسکی فضیلت کیوقت میں پڑھنا افضل ہے۔ مدارک میں فرمایا ہے۔ جزم الشہید فی الذکر یاستحب اب التفریق بین الفرضین واحتج علیہ بانہ معلوم من حال النبی صلعم ثم قال وبالجملة كما علم من مذهب الامامية جواز الجمع بین الصلواتین مطلقاً علم من استحباب التفریق بینہما بشہادۃ النصوص والمصنفات بذلك انتہی (شہید علیہ الرحمہ نے کتاب ذکر کی میں جزم فرمایا ہے کہ دو نو فرضوں میں تفریق کرنا یعنی جدا جدا پڑھنا مستحب ہے۔ اور اس پر دلیل یہ دی ہے کہ معلوم ہے کہ آنحضرت صلعم ایسا ہی عمل فرماتے تھے بعد ازاں فرمایا۔ آنحضرت صلیا کہ مذہب امامیہ سے معلوم ہوا ہے کہ جمع بین الصلواتین مطلقاً جائز ہے۔ اسی طرح اس سے یہ معلوم ہوا ہے کہ ان دو نو کو جدا جدا پڑھنا مستحب ہے۔ اور خصوصاً اور علما کی تصنیفات اس پر شاہد ہیں) پس امامیہ کے نزدیک جمع بین الصلواتین ترک فضل اور عدم جواز میں مر دو ہے۔ یعنی بعض کے نزدیک بلا عذر جائز نہیں۔ اور بعض کے نزدیک بلا عذر جائز ہے۔ مگر ترک فضل ہے۔ اور علمائے عامہ میں بھی اس مسئلہ میں اختلاف واقع ہے جیسا کہ عنقریب مذکور ہوگا۔ دو نو نمازوں کو باہم جمع کر نیکی جواز میں تمام اہل اسلام کا اجماع ہے۔ نزاع صرف اس امر میں ہے کہ عذر کے بغیر بھی جمع کر سکتے ہیں۔ یا اس کا جواز محض عذر کی صورت میں ہے۔ اکثر عامہ دوسری شق کے قائل ہیں۔ اور اکثر امامیہ نے شق اول کو اختیار کیا ہے۔ اور دونوں باب میں کتاب و سنت اور اصحاب غظام کے عمل اور بلبیت کہ ام علیہم السلام کی روایات کو مستنداً پیش کرتے ہیں صاحب رسالہ غایۃ الاعذار جواہل سنت کے اعظم علماء اور فاضل مصنف کے سلسلہ مشائخ سے ہیں۔ رسالہ غایۃ الاعذار فی جواز الجمع فی الحضرة بلا خوف ولا مطر بشواہد السمع البصر میں فرماتے ہیں دلیل جواز الجمع بینہما قوله تعالیٰ واللہ یقدر اللیل والنہار علما ان لن تخصوہ کتاب علیکم فاقروہ واما نیسر منہ وقولہ تعالیٰ اقم الصلوۃ لعلک الشمس الی غسق اللیل وقرآن الفجر فان دلوک الشمس موزوالہا وقت للعصرین وغسق اللیل وهو سواہ وقت للعشاءین وقرآن الفجر هو صلوۃ الصبح وقولہ تعالیٰ اقم الصلوۃ طہر فی النہار وزلفا من اللیل فالطرف الاول للنہار وهو وقت الصبح والطرف الثانی المساء وهو بعد الزوال الی الغروب وقت للعصرین وزلفا من اللیل وقت للعشاءین۔ اس کلام کا ترجمہ اور توضیح یہ ہے کہ دو نو نمازوں کو جمع کر نیکی جواز کی چند دلیلیں ہیں۔ ایک دلیل تو خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ خدا فرماتا

جمع کے باب میں علمائے اہل سنت کے اقوال

صفحہ ۱۲۸

ہے اور یہ لوگ اپنی زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی جلال حق میں فانی ہیں پس اگر کسی شخص کو دوستان حق میں سے کسی کی وساطت اور اس مرتبے کے ذریعہ سے جو خدا کے نزدیک اس کو اسی طرح حاصل ہو جیسا کہ زندگی میں تھا۔ کوئی خیر و نیکی حاصل ہو جائے۔ تو کچھ بعید نہیں ہے۔ اور موت اور زندگی دونو حالتوں میں خدا نے جل جلالہ و عظمیٰ کو فاعل و تصرف کا حق حاصل ہے۔ اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس سے دونو حالتوں میں فرق ہو جائے۔ اور اس پر کوئی دلیل شرعی بھی دیکھنے میں نہیں آئی۔ شیخ ابن حجر مہلبی کئی نے حدیث لعن اللہ الیہود والنصارى اتخذوا قبورا نبیاً ثم مساجد کی شرح میں بیان کیا ہے۔ کہ یہ لعنت اس صورت میں ہے۔ کہ قبر کے پہلو میں نماز پڑھنا اس کی تعظیم کی وجہ سے ہو۔ کیونکہ یہ امر بالاتفاق ممنوع ہے لیکن کسی پیغمبر یا شخص صالح کے ہمسایہ میں مسجد بنانا اور اس کی قبر کے نزدیک نماز پڑھنا جبکہ قبر کی تعظیم اور اس کی قبر کی جانب توجہ کرنے کے قصد سے نہ ہو۔ بلکہ نیت یہ ہو۔ کہ اس سے مدد حاصل ہو تاکہ اس روح پاک کی مجاورت اور قرب کی برکت سے عبادت کا ثواب کامل ہو جائے۔ تو اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔ انتہی۔

صفحہ ۱۲۱

مناوی نے شرح جامع صغیر میں حدیث لا تجلسوا علی القبر ولا تفضلوا الیہا کی شرح کے ضمن میں فرمایا ہے قال ابن حجر وذلك یتناول الصلوۃ علی القبر والیہا و بین القبرین و فی البخاری عن عمر یأید علی ان النہی عن ذلك لا یقتضی فساد الصلوۃ (ابن حجر نے کہا ہے۔ کہ قبر پر یا قبر کی طرف یا دو قبروں کے درمیان نماز پڑھنا اس میں خلل ہے اور بخاری میں عمرؓ کو اس پر دلالت کرتی ہے) نیز یہ لوگ نماز ظہر و عصر کو اور اسی طرح مغرب و عشا کو بلا کسی عذر اور بغیر سفر کے جمع کرتے اور ملا کر پڑھنا جائز جانتے ہیں

## قول مصنف تحفہ

جو شخص فرقائی کی خلاف ہو خدا فرماتا ہے حافظوا علی الصلوات والصلوۃ الوسطیٰ ان الصلوۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتاً (نمازوں کی اور نماز وسطیٰ کی حفاظت کرو و تحقیق کہ نماز مؤمنین پر واجب وقتی ہے) نیز ان کے نزدیک مستحب ہے۔ کہ امام مہدیؑ کے خروج کے انتظار کیلئے چاروں نمازوں ظہر و عصر اور مغرب و عشا کو باہم متصل کر کے ادا کریں۔ انتہی کلامہ

## جواب باصواب

یہ مسئلہ علمائے امامیہ کے نزدیک اختلافی ہے بعض علماء مثلاً شیخ مفیدؒ اور شیخ ابو جعفر طوسیؒ کا قول یہ ہے کہ جمع بین الصلوٰتین کا جواز عذر و اضطرار کی حالت سے مخصوص ہے۔ عدم عذر کی حالت میں جائز

۱۔ تم قبروں پر نہ بیٹھو اور ان کی طرف نماز نہ پڑھو۔ ۱۲

۱۔ اس باب میں جو بھی وارد ہے وہ فساد نماز کا موجب نہیں ہے

جمع بین الصلوٰتین پر اختصار

ہیں۔ اور سید مرتضیٰ علم الہدی اور تمام مناخرین قائل ہیں کہ جمع یعنی دو دنوں نمازوں کا ملا کر پڑھنا بلا عذر و طلقاً جائز ہے۔ اور ہر ایک نماز کو اسکی فضیلت کیوقت میں پڑھنا افضل ہے۔ مدارک میں فرمایا ہے۔ جزم الشہید فی الذکر یاستحب اب التفریق بین الفرضین واحتج علیہ بان معلوم من حال النبی صلعم ثم قال وبالجملة لما علم من مذهب الامامية جواز الجمع بین الصلواتین مطلقاً علم من استحباب التفریق بینہما بشہادة النصوص والمصنفات بذلك انتہی (شہید علیہ الرحمہ) نے کتاب ذکر کی میں جزم فرمایا ہے کہ دو نو فرضوں میں تفریق کرنا یعنی جدا پڑھنا مستحب ہو اور اس پر دلیل یہ دی ہے کہ معلوم ہے کہ آنحضرت صلعم ایسا ہی عمل فرماتے تھے بعد ازاں فرمایا۔ آنحضرت جیسا کہ مذہب امامیہ سے معلوم ہوا ہے کہ جمع بین الصلواتین مطلقاً جائز ہے۔ اسی طرح اس سے یہ معلوم ہوا ہے کہ ان دونوں کو جدا پڑھنا مستحب ہے۔ اور خصوصاً اور علما کی تصنیفات اس پر شاہد ہیں پس امامیہ کے نزدیک جمع بین الصلواتین ترک افضل اور عدم جواز میں مردود ہے یعنی بعض کے نزدیک بلا عذر جائز نہیں۔ اور بعض کے نزدیک بلا عذر جائز ہے مگر ترک افضل ہے۔ اور علمائے عامہ میں بھی اس مسئلہ میں اختلاف واقع ہے جیسا کہ عنقریب مذکور ہوگا۔ دونوں نمازوں کو باہم جمع کرنے کے جواز میں تمام اہل اسلام کا اجماع ہے۔ نزاع صرف اس امر میں ہے کہ عذر کے بغیر بھی جمع کر سکتے ہیں۔ یا اس کا جواز محض عذر کی صورت میں ہے۔ اکثر عامہ دوسری شق کے قائل ہیں۔ اور اکثر امامیہ نے شق اول کو اختیار کیا ہے۔ اور دونوں اس باب میں کتاب و سنت اور اسحاب عظام کے عمل اور اہلبیت کے ام علیہم السلام کی روایات کو سنداً پیش کرتے ہیں۔ صاحب رسالہ غایۃ الاعدار جواہل سنت کے اعظم علماء اور فاضل مصنف کے سلسلہ مشائخ سے ہیں۔ رسالہ غایۃ الاعدار فی جواز الجمع فی الحضرة بخوف ولا مطر بشواہد السمع البصر میں فرماتے ہیں دلیل جواز الجمع بینہما قوله تعالیٰ والله یقدر اللیل والنہار علم ان لن نخسره قتاب علیکم فاقروا ما نیسر منہ وقوله تعالیٰ اقم الصلوة لدلوک الشمس الی غسق اللیل وقرآن الفجر فان دلوک الشمس سورۃ الاحق وقت للعصرین وغسق اللیل وهو سوادہ وقت للعشاءین وقرآن الفجر هو صلوۃ الصبح وقوله تعالیٰ اقم الصلوة طرقت النہار وزلفاس اللیل فالطرف الاول للنہار وهو وقت الصبح والطرف الثانی المساء وهو بعد الزوال الی الغروب وقت للعصرین وزلفاس اللیل وقت للعشاءین۔ اس کلام کا ترجمہ اور توضیح یہ ہے کہ دونوں نمازوں کو جمع کرنے کے جواز کی چند دلیلیں ہیں۔ ایک دلیل تو خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ خدا فرماتا

جمع کے باب میں علمائے اہل سنت کے اقوال

ہے۔ واللہ یقدر اللیل والنهار علمہ ان لن نخسوه قتیب علیکم فاقرء واما تیسرہ منہ یعنی خدا  
تعالیٰ شبے روز کو مقدر فرماتا ہے۔ اور انکی ساعات کی مقداروں کو واقعی طور پر اس سجانہ و نقلی  
کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔ چونکہ رات اور دن اللہ تعالیٰ کی عظیم نشان نعمتیں ہیں۔ بندہ کیلئے  
لازم اور ضروری ہے کہ ان نعمات جلیلہ کی ساعات شب روز میں اپنے تمام وقتوں کو اس منعم حقیقی  
کے ذکر سے معمور رکھے اور کسی ساعت میں اس جل شانہ کے ذکر اور یاد سے غافل نہ ہو۔ لیکن چونکہ خدا  
تعالیٰ نے جان لیا کہ تم اے میرے بندو! ان وقتوں کا احصا نہیں کر سکتے۔ اور ان تمام ساعات میں  
وظائف عبادات کا بجالانا اور ادائے صلوٰۃ کرنا تمہارے امکان و مقدور میں نہیں ہے۔ اور تم انکی  
استطاعت نہیں رکھتے۔ اس لئے کمال مہربانی و احسان کی راہ سے تمہاری نوبہ کو قبول فرمایا۔ اور  
رخصت دی کہ جب قدر نماز تم کو میسر ہو سکے۔ پڑھو۔ اور جن وقتوں میں کہ اس کا بجالانا تمہارے امکان  
و مقدور میں ہو۔ اسکو ادا کرو۔ اور کوئی وقت دوسرے وقت سے اولیٰ نہیں ہے۔ اسلئے بعض وقتوں  
کو جن میں تحویل احوال کے بارے میں اس حق سجانہ و تعالیٰ کا قدرت کا ظہور اور وقتوں سے ظاہر  
نثر اور بڑھکر ہے۔ اسکی ادائیگی کیلئے مقرر فرمایا۔ اور وہ رات دن میں نین وقت ہیں۔ جو پانچ وقتوں  
کے جامع ہیں۔ اسکی تشریح یوں ہو سکتی ہے۔ کہ اس عالم کے احوال میں ہر چیز کے تین مرتبے ہیں اول  
حدوث اور عالم وجود میں دخول کا مرتبہ ہے جس کی ابتدا مثلاً تولد انسان کے شروع سے ہے۔ اس  
کی نشوونما کے آخر تک۔ اور اسکی انتہا و قوف (ٹھہرنا) ہے۔ اور وہ اس چیز کے اپنی صفت کمال پر  
ظہور زیادت و نقصان کیساتھ باقی رہنے کی مدت ہے۔ اور دوسرا مرتبہ ظہور کا زمانہ ہے اہل خفا  
کے زمانہ حلول تک۔ اور یہ مرتبہ دو مرتبہ منقسم ہے مرتبہ اول وہ زمانہ ہے جس میں نقصان ظاہر نہ  
ہو۔ اور اس کو سن کہولت (ادھیڑ سن) کہتے ہیں۔ مرتبہ دوم وہ زمانہ ہے جس میں ظہور نقصان  
کو دخل ہے۔ اس کو سن شیخوخت کہتے ہیں۔ عمر کے آخر تک۔ تیسرا مرتبہ حلول اہل کا زمانہ ہے۔ یہ بھی  
دو مرتبے یاد رہے۔ اول حلول اہل کا زمانہ ہے کہ ابھی اسکے آثار موت کے بعد باقی ہوں  
دوسرا وہ زمانہ ہے کہ اسکے آثار زائل اور محو ہو جائیں۔ اور کوئی چیز اور کچھ اثر اس کا باقی نہ رہے  
اور یہ تینوں مراتب تمام حوادث عالم کو حاصل ہوتے ہیں خواہ انسان اور دیگر حیوانات ہوں۔ یا  
ان کے سوا اور اشیا عالم۔ اور آفتاب کو اسکے طلوع و غروب کی وجہ سے ہر روز یہ تینوں مراتب  
حاصل ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب آفتاب مشرقی سے طلوع کرتا ہے۔ تو اس وقت اس کا حال اس بچے  
سے مشابہ ہوتا ہے۔ جو ابھی پیدا ہوا ہے۔ بعد ازاں لفظ بہ لفظ جوں جوں چڑھتا اور اونچا ہوتا جاتا

یعنی وقت بہ طور حقیقی

ہے۔ اسکی روشنی تیز اور اسکی حرارت سخت ہوتی جاتی ہے۔ یہاں تک وسط آسمان میں پہنچتا ہے۔ یہاں پہنچ کر فوراً توقف کرتا ہے۔ اسکے بعد پھر منحدر ہوتا ہے۔ اور نیچے کی طرف باطل ہو جاتا ہے۔ اور غنی نقصانات میں ظہور پذیر ہونے میں۔ اور بذریعہ نقصانات جلی ظاہر ہو جاتے ہیں۔ پس روشنی کمزور حرارت کم۔ اور انحطاط اور پستی زیادہ تر ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ افق غنی پہنچ جاتا ہے۔ اور جب غروب ہو جاتا ہے۔ تو اسکے بعض آثار افق میں باقی رہتے ہیں۔ اور وہ شفق ہے۔ اور تھوڑی دیر کے بعد وہ اثر یعنی رشتہ شفق بھی محو اور متلاشی ہو جاتی ہے اور ایسی حالت رونما ہوتی ہے کہ گویا آفتاب کبھی عالم میں موجود نہ تھا۔ جبکہ بین حائنین آفتاب پر طاری ہوتی ہیں۔ اور یہ سب امور مخفی ہیں۔ کہ اس حق تعالیٰ کے سوا اسکو ان حالات میں سے کسی ایک حال سے دوسرے حال کی طرف تخیل اور تبدیل کرنے پر قادر نہیں ہے۔ اس لئے اس حق سبحانہ نے ایک حال سے دوسرے حال میں تخیل کرنے کے وقت میں ایک نماز فرض کی ہے۔ پس آفتاب کے طلوع کے قریب آئیکے وقت اندھیرا گیا۔ اور روشنی آئی۔ اور عینہ جو موت کی ہیں۔ ہے زائل ہوئی۔ اور بیداری جو زندگی کے مشابہ ہے۔ حاصل ہوئی۔ ان نعمات عظیمہ کے حصول کا شکریہ ادا کر نیکی عرض سے ایک نماز کو فرض کیا۔ کہ وہ نماز فجر ہے۔ اور جب آفتاب چڑھتے چڑھتے حد ارتفاع کو پہنچ جاتا ہے۔ اور پھر اس میں آثار انحطاط ظاہر ہو جاتے ہیں اس وقت نماز ظہر کو فرض کیا۔ تاکہ اسکے ذریعہ اس خالق متعال کی تنظیم بحال میں۔ جو ہر وقت اور ہر آن ایک حال میں ہے۔ اور ایک حال سے دوسرے حال میں تبدیل ہونے سے پاک اور منزہ ہے۔ اور اجرام علویہ و سفلیہ کو ایک سند سے دوسری ضد کی طرف منقلب کرنے پر قادر و توانا ہے۔ اور جو یہ قدرت رکھتا ہے۔ کہ آفتاب کو جو اجرام علویہ میں سب اشرف و اعلیٰ ہے۔ غایت ارتفاع و بلندی پر پہنچا کر درجہ استعلاء سے درجہ انحطاط کی طرف تخیل کر دیا اور اس کا یہ حال بالکل انسان کے حال سے مشابہت رکھتا ہے۔ کہ اس میں جو اتنی کے بعد انحطاط ہونے لگتا ہے۔ اور کہولت کا سن شروع ہوتا ہے۔ جو نقصان خفی ہے۔ اور اسکی انتہا نقصان جلی کا حلول ہے۔ آخر عمر تک۔ اور جب آفتاب غروب ہو جاتا ہے۔ تو اس کا یہ حال بعینہ ایسا ہے جیسے انسان پر موت طاری ہوتی ہے۔ غروب کے تھوڑی دیر بعد شفق اور دیگر آثار سب محو اور مضمحل ہو جاتے ہیں۔ اس وقت میں عشاءین کی نماز کو فرض کیا۔ چونکہ نقصان خفی اور نقصان جلی کے ظہور کا زمانہ باہم دیگر ماضی اور ماضی ہوا ہے ظہرین کے وقت کو بھی باہم ملحق اور ملا ہوا کیا ہے۔ اسی طرح چونکہ حالت غروب کے بعد ہی اسکے آثار کے محو اور متلاشی ہونے کی حالت طاری ہو جاتی ہے۔ اور دونوں ایک دوسرے کے نزدیک ہیں۔ نماز خربا و نماز

دلائل قرآنی و فقہی اوقات صفحہ ۱۳۰

دلیل اول

عشاء کو بھی ساتھ ساتھ فرض فرمایا ہے۔ اور دلیل کی ایک صورت قول حق سبحانہ و تعالیٰ ہے کہ  
 هذا فرضنا لك اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر یعنی برپا رکھ را اور  
 قائم کر۔ اور بجالا نماز کو دو کوک آفتاب کی ابتداء سے تاریکی شب کی انتہا تک۔ اور دو کوک آفتاب کے  
 مراد دائرہ نصف النہار سے اس کا زوال ہے۔ اور غسق لیل سے رات کی تاریکی مراد ہے۔ اور  
 مفسرین کی ایک جماعت نے اس سے نصف شب یعنی آدھی رات مراد لی ہے جیسا کہ امامیہ کا فتا  
 اور معمول ہے۔ اور لفظ لدلوك میں لام تاقیت (تعیین وقت) کیواسطے ہے جیسے قول مجلس  
 خلون میں خمس پر لام تاقیت ہو۔ اور لے انتہائے غایت کیواسطے ہے۔ پس وقت زوال آفتاب  
 سے لیکر نصف شب تک ممتد و دراز ہوا۔ اور بالاباع ان نمازوں کے بجالانے سے مراد نہیں ہے۔  
 کہ اس تمام وقت میں انکو بجالائیں۔ کیونکہ ان چار نمازوں کی ادائیگی کے لئے اس وقت مذکور کا  
 کچھ حصہ ہی کافی ہے پس لامحالہ اس سے ان نمازوں کے وقت کی وسعت مراد ہے یعنی اسوقت  
 کا ہر ایک حصہ برسیل وجوب انکی ادائیگی کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور مصلی کو اختیار ہے کہ اس زمان  
 محدود کے جس حصہ میں چاہے نماز کو ادا کرے۔ اور نمازوں کی ترتیب آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام  
 کے فعل سے اخذ کی گئی ہے جو مثل بیان کر نیکی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ ظہرین کا وقت زوال آفتاب  
 سے غروب تک اور عشاءین کا وقت غروب آفتاب سے سیاہی شب یا نصف شب تک ہو جیسا  
 کہ بعض مفسرین کا قول ہے۔ اور امامیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ پھر حق تعالیٰ نے فرمایا کہ قائم  
 کر قرآن صبح یعنی نماز صبح کو۔ اور اس آیت میں نماز صبح کو جو لفظ قرآن سے تعبیر فرمایا ہے۔ یہ مجازاً  
 ہے۔ اور کل کو اس کے بعض اجزاء کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ تاکہ یہ ثابت ہو جائے کہ گویا جز  
 عین کل ہے۔ اور وہ اس جز کے بغیر منعقد نہیں ہوتا۔ نماز کو رکوع سجود اور قنوت کے نام سے  
 بھی موسوم کیا گیا ہے۔ اور یہاں نماز صبح کو لفظ قرآن سے تعبیر فرمایا ہے۔ تاکہ وہ اس امر پر دلالت  
 کرے کہ نماز صبح میں اور نمازوں کی نسبت قرآن کا زیادہ تر پڑھنا درکار ہے۔ اسی وجہ سے  
 سنت ہے کہ صبح کی نماز میں بڑی بڑی سورتیں پڑھیں۔

آوران میں سے ایک دلیل یہ قول سبحانہ و تعالیٰ ہے اقم الصلوة طہر في النهار وذل فان  
 اللیل یعنی قائم کر اور بجالا نماز کو دن کے دو نوکناروں میں۔ اور وہ دو کنارے مغرب اور صبح ہیں  
 اور قرب الہی یعنی نماز کو رات کے بعض حصہ میں قائم کر۔ یا نماز کو رات سے قریب ہوئی الی ساعت  
 میں قائم کر۔ اور علماء کی ایک جماعت کثیر نے بیان کیا ہے کہ اس آیه کریمہ میں دن کی دونوں طرفوں

ترجمہ نزمہ اثنا عشریہ

دلیل دوم

میں نماز کے قائم کرنے سے مراد صبح ظہر اور عصر کی نماز ہے۔ کیونکہ نماز صبح دن کی طرف اول میں واقع ہوتی ہے۔ اور نماز ظہر عصر دن کی دوسری طرف میں۔ اور زلفاً من اللیل سے نماز شام و خفتن (مغرب و عشاء) مراد ہے۔ اور تقریب (استدلال) آیہ اول کہیواقی ہے۔ صاحب رسالہ مذکور اس عبارت کے بعد یوں رقمطراز ہے وفی معنی الآیۃ ما روی عبد الرزاق عن ابن جریج عن عطاء قال لا یفوت صلوۃ الظہر والعصر حتی اللیل ولا یفوت صلوۃ اللیل والمغرب والعشاء حتی النہار ولا یفوت صلوۃ الصبح حتی تطلع الشمس وكان یقول ابن جریج بذلك وروی عبد الرزاق عن ابن جریج عن طاووس مثله ویجوز الجمع بین العجمائین والعشائیین باجماعاً بالنسب واما بالسفر واما بالاعمال من ذلك كما یأتی مفصلاً واتفاقهم علی ان المجموعۃ مودۃ وان الجامع مود الصلوۃ فی وقتہا۔ اور اس آیت کے معنی میں جو عبد الرزاق نے ابن جریج سے اور اس نے عطاء سے روایت کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ راوی کہتا ہے کہ نماز ظہر و عصر رات تک فوت نہیں ہوتی (قضا نہیں ہوتی) اور رات کی نماز یعنی مغرب و عشاء کی نماز دن تک فوت نہیں ہوتی۔ اور صبح کی نماز سورج نکلنے تک فوت نہیں ہوتی۔ اور ابن جریج اس کو کہا کرتا تھا۔ اور عبد الرزاق نے ابن جریج سے اور اس نے عطاء سے ایسا ہی روایت کیا ہے۔ اور ظہرین و عشاءین یعنی ظہر و عصر اور مغرب و عشاء کی نمازوں کو جمع کرنا جائز اجماعی ہے۔ خواہ حج میں ہو یا سفر میں یا اس سے عام حالات میں جیسا کہ مفصل بیان کیا جائیگا۔ اور سب علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مجموعہ یعنی جمع کی ہوئی نمازیں ادا ہیں اور دو دو نمازوں کو جمع کرنا یا شخص نماز کو اس کے وقت میں ادا کرتا ہے)

لیکن جو احادیث کہ جمع بین الصلوٰتین کے جواز پر دلالت کرتی ہیں۔ ان کے طریقوں کو اس مقام میں بہ تفصیل ذکر کرنا اس کتاب کے سیاق سے خارج ہے۔ اور جو احادیث بطریق امامیہ آئمہ اہلبیت علیہم السلام سے مروی ہیں۔ وہ کتب امامیہ میں تفصیل تمام مذکور ہیں۔ یہاں پر چند احادیث کے ذکر پر اکتفا کیجاتی ہے منجملہ ان کے شیخ ابو جعفر طوسی نے کتاب تہذیب الاحکام میں اپنی سند کیساتھ زرارہ سے جناب امام ابو عبد اللہ جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ بالناس الظہر والعصر جبین زالت الشمس فی جماعۃ من غیر علة و صلی بھم المغرب والعشاء الاخرة قبل ان یغیب الشفق من غیر علة فی جماعۃ وانا فاعل ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ لیتسع الوقت علی امتہ رسول خدا صلعم نے

جمع بین الصلوٰتین پر علماء اہلسنت کا اجماعی قول

احادیث بطریق امامیہ

احادیث بطریق اہل سنت

حدیث اول

حدیث دوم

حدیث سوم

حدیث چہارم

زوال آفتاب کے وقت بلا کسی وجہ اور سب کے ظہر اور عصر کی نماز لوگوں کو ایک جماعت میں پڑھائی۔ اور مغرب اور عشاء کی نماز شفق کے غائب ہونے پہلے بلا کسی وجہ کے ایک جماعت میں پڑھائی۔ اور رسول خدا صلعم نے ایسا فعل اسلئے کیا کہ آپ کی امت پر وقت نماز کو وسعت ہو جائے۔ نیز کتاب مذکور میں اپنی اسناد کیسا تھ عمار بن اسحاق سے روایت کی ہے قال سالت ابا عبد اللہ علیہ السلام بطرح بین المغرب والعشاء فی الحضرة ان یغیب الشفق من غیر علة قال لا یأس در راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت صادق صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کی کہ مغرب اور عشاء کی نماز کو بلا کسی وجہ کے شفق کے غائب ہونے پہلے حضرت کی حالت میں جمع کر کے پڑھنا کیسا ہے؟ فرمایا کوئی ڈرتی ہے اور جو احادیث طرق اہل سنت سے اس باب میں وارد ہوئی ہیں ان میں سے یہاں چند حدیثوں کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں بختم ان کے حمیدی نے جمع بین الصحیحین میں روایت کی ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمعاً والمغرب والعشاء جمعاً من غیر خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا یتخرج علی امتہ یعنی رسول خدا صلعم نے ظہر و عصر کو باہم ملا کر اور مغرب و عشاء کی نماز کو باہم ملا کر بلا کسی خوف اور سفر کے ادا فرمایا۔ اور ابن عباس نے بیان کیا ہے کہ ان دو نمازوں کو باہم جمع کر نیے حضرت صلعم کی مراد یہ تھی کہ آپ کی امت پر حرج اور تنگی واقع نہ ہو اور صحیح مسلم میں من غیر خوف و خطر کا لفظ وارد ہوا ہے۔ اور بخاری نے اپنی صحیح میں وقت مغرب کے باب میں روایت کی ہے عن ابن عباس قال صلی اللہ علیہ وسلم سبعاً جمعاً وثانیاً جمعاً (ابن عباس کہتے ہیں کہ آنحضرت صلعم نے سات رکعتیں (یعنی مغرب و عشاء) ملا کر اور آٹھ رکعتیں (ظہر و عصر) باہم ملا کر ادا فرمائیں) نیز بخاری نے باب تاخیر الظہر الی العصر میں تخریج کی ہے۔ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بالمدینۃ سبعاً وثنائیا الظہر والعصر والمغرب والعشاء (ابن عباس سے روایت ہے کہ آنحضرت صلعم نے مدینہ منورہ میں ظہر و عصر کی آٹھ رکعات اور مغرب و عشاء کی سات رکعات پڑھیں) نیز بخاری نے باب من لم یتطوع بعد المکتوبۃ میں روایت کی ہے عن عمر قال سمعت ابا الشعثانکجا براء قال سمعت ابن عباس قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثانیاً و سبعاً جمعاً قلت یا ابا الشعثانکجا اظنہ اخر الظہر و قبل العصر و قبل العشاء و اخر المغرب قال وانا ظنہ (عمر سے کہتا ہے کہ میں ابو الشعثانکجا کو سنا کہ وہ کہتا تھا کہ میں نے ابن عباس کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے رسول خدا صلعم کیساتھ آٹھ اور سات رکعات ملا کر پڑھی ہیں میں نے کہا ہے ابو الشعثانکجا میں گمان کرتا ہوں کہ حضرت نے ظہر میں تاخیر کی۔ اور عصر میں جلدی فرمائی۔ اور عشاء میں جلدی کی۔ اور مغرب میں

تاخیر فرمائی۔ اس نے جواب دیا کہ میں بھی ایسا ہی گمان کرتا ہوں کہ مسلم نے اپنی صحیح میں اس باب میں جس کا عنوان باب الجمع بین الصلوٰتین فی السفر والحضر ہے، اپنی سند کیساتھ ابو زبیر سے سعید بن جبیر سے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ قال صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمعاً بالمدينة من غير خوف ولا سفر وقال ابو الزبیر سألت سعیداً لم يفعل ذلك فقال سألت ابن عباس رضی اللہ عنہما کما سألتنی فقال اراد ان لا یخرج احد من امتہ الا بن عباس بیان کرتا ہے کہ ہم کو رسول خدا صلعم نے مدینہ میں کسی خوف اور سفر کے ظہر وعصر کی نماز لاکر پڑھائی۔ اور ابو زبیر کہتا ہے کہ میں نے سعید سے پوچھا کہ حضرت نے ایسا کیوں کیا؟ اس نے جواب دیا کہ میں نے ابن عباس سے پوچھا جیسا کہ تو نے مجھ سے پوچھا ہے۔ اس نے جواب دیا کہ حضرت کی غرض یہ تھی کہ آپ کی امت کے کسی شخص پر حرج اور تنگی نہ ہو (تیرہ اسناد خود اعمش سے ابن جیب بن ثابت سے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے عن ابن عباس قال جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة فی غیر خوف ولا مطر فی حدیث وکیع قال قلت لابن عباس رضی اللہ عنہما لم فعل ذلك قال کے لا یخرج امتہ فی حدیث ابی معاویہ فیہ فیہ لا بن عباس رضی اللہ عنہما اراد ان لا یخرج احد من امتہ (ابن عباس نے کہا کہ رسول خدا صلعم نے مدینہ میں جبکہ نہ کوئی خوف و خطر تھا نہ بارش تھی ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کی نماز کو جمع فرمایا۔ اور حدیث وکیع میں ہے کہ میں نے ابن عباس سے کہا کہ حضرت نے ایسا کیوں کیا۔ جواب دیا اس لئے کہ آپ کی امت تنگ نہ ہو۔ اور ابو معاویہ کی حدیث میں ہے کہ ابن عباس سے پوچھا گیا کہ ایسا کرنے سے حضرت کی کیا مراد ہے جواب دیا کہ حضرت کا مقصد یہ ہے کہ آپ کی امت کو حرج و رقع نہ ہو (تیرہ مسلم نے اپنی اسناد کیساتھ عمرو بن دینار سے ابو الشعثار جابر بن یزید سے روایت کی ہے۔ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال صلیبت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیناً جمعاً سبباً جمعاً قلت یا ابا الشعثاء اظنہ اخر الظہر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال انا اظنہ ذلك (ابن عباس نے بیان کیا ہے کہ میں رسول خدا صلعم کے ساتھ آٹھ رکعات کھڑی اور سات رکعات کھڑی پڑھیں میں نے کہا اے ابو الشعثار میں گمان کرتا ہوں کہ حضرت نے ظہر میں تاخیر کی۔ اور عصر میں جلدی کی۔ اور مغرب میں تاخیر کی۔ اور عشاء میں جلدی کی اس نے جواب دیا کہ میرا گمان بھی ایسا ہی ہے) تیرہ مسلم نے اپنی اسناد کیساتھ عبد اللہ بن شقیق سے تخریج کی ہے قال خطبنا ابن عباس یوماً بعد العصر حتی غربت الشمس وبدت النجوم وسجد الناس یقولون الصلوة الصلوة فجاءه رجل من قمیم فجعل لا یقف ولا یثقی ای لا یعطف الصلوة الصلوة

حدیث صحیح

صفحہ ۱۹۹

حدیث صحیح

حدیث صحیح

حدیث صحیح

فقال ابن عباس العلفی السنة لا ام لك رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال عبد الله بن شقيق فحك في صدرى من ذلك شئ فأتيت اياه بيرة فسالته فصدق مقالته (راوى کہتا ہے کہ ابن عباس نے ایک روز بعد عصر ہمارے سامنے خطبہ فرمایا یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو گیا۔ اور سترے نمودار ہو گئے۔ اور لوگوں نے کہنا شروع کیا۔ نماز۔ نماز اور نبی تیم میں سے ایک شخص اس کے پاس آکر لگاتار کہنے لگا۔ الصلوة۔ الصلوة۔ یہ سنکر ابن عباس نے اس سے کہا وائے ہوتجیر کہ کیا تو مجھ کو سنت کی تعلیم دیتا ہے ہمیں نے رسول اللہ صلعم کو دیکھا ہے کہ حضرت نے ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کو جمع فرمایا ہے۔ عبد اللہ بن شقيق بیان کرتا ہے کہ یہ بات سنکر میرے سینہ میں ایک کریدی لگ گئی۔ میں نے ابو ہریرہ کے پاس آکر دریافت کیا۔ اسے ابن عباس کے قول کی تصدیق کی) نیز اپنی سند کیساتھ عبد اللہ بن شقيق عقیلی سے روایت کی ہے قال قال رجل لابن عباس الصلوة فسکت ثم قال الصلوة الصلوة فسکت ثم قال لا ام لك العلفنا بالصلوة وكننا نجمع بين الصلوة نین علی عبد رسول اللہ صلى الله عليه وسلم (عبد اللہ کہتا ہے کہ ایک شخص نے ابن عباس سے کہا الصلوة (نماز کا وقت ہے) ابن عباس چپ رہے۔ اسے پھر کہا۔ الصلوة الصلوة پس ابن عباس خاموش ہو گئے۔ بعد ازاں فرمایا۔ وائے ہو کیا تو مجھ کو نماز کی تعلیم دیتا ہے ہم رسول خدا صلعم کے زمانے میں دو نمازیں جمع کیا کرتے تھے) رسالہ غایتہ الاغذار لندوی الاغذار میں منقول ہے۔ فی روایۃ الحدیث ابن عباس فی الموطا ان رسول اللہ صلى الله عليه وسلم جمع الظهر والعصر جميعاً من غير خوف ولا سفر قال مالك اری ذلك من مطروفي رواية بهذا الحديث عند الطبرانی جمع بالمدينة من غير علة قيل ما اراد بذلك قال التوسع على امتة واخرج الطحاوی من جملة الربيع بن الحیج عن الثوری عن ابن المکدر عن جابر رضى الله عنه قال جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة للرخص من غير خوف ولا حلة قال الزركشي وسنده صحيح فان الربيع روى عنه البخاري وبقية رجاله مع وفون اخرج رواية الطبرانی الحافظ ابن حجر في تخریج العزیز وروایۃ الطحاوی والزركشي فی الخادم مالک نے موطا میں اس حدیث کو ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ رسول خدا صلعم نے ظہر وعصر دونوں کو ملا کر پڑھا۔ نہ تو خوف و خطر تھا۔ اور نہ سفر۔ مالک کا قول یہ ہے میری رائے میں یہ بارش کیوجہ سے ہے۔ اور طبرانی کی روایت میں ہے کہ حضرت نے مدینہ میں بغیر کسی سبب کے نمازوں کو جمع کیا کسی نے کہا کہ اس جمع کر نیے کیا غرض ہے۔ ابن عباس نے جواب دیا کہ اپنی امت پر وسعت دینا



نصرت ہے کہ ابو ہریرہ سے سوال کیا گیا۔ اور اس نے ابن عباس کے قول کی تصدیق کی۔ گویا وہ ابن عباس کی حدیث کا راوی ہے۔ کیونکہ اس کی تصدیق مثل تخریث کے ہے یعنی تصدیق کر نیچے معنی یہ ہیں کہ گویا اسے ابن عباس سے روایت کی ہے۔ اور اس روایت کے اکثر طریقے صحیح ہیں بلکہ اسکے عام طرق صحیح ہیں۔ اور ان میں کسی قسم کا ضعف نہیں ہو جسکو صحیح روایت سے تقویت دیجائے۔

فاضل مصنف کے والد ماجد اور شیخ نے کتاب مسوئے من احادیث الموطا میں مالک سے ابو الزبیر مکی سے سعید بن جبیر سے عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے انہ قال صلعم الظہر و العصر جمعاً والمغرب والعشاء جمعاً فی المدینۃ من غیر خوف ولا سفر (کہ آنحضرت نے ظہر وعصر و دو نو کو اور مغرب وعشاء و دو نو کو مدینہ میں بلا خوف اور حالت سفر کے ملا کر پڑھا۔ اور حاکم نے مستدرک میں جو روایت کی ہے حدیثا فرید بن علی بن یونس الخزاعی بالکوفۃ ثنا محمد بن عبد الحمزہ بن شتابکم بن خلف و سوبید بن سعید قال ثنا المغنم بن سلیمان عن ابیہ عن خنیس عن عکرمہ عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من جمع بین الصلوٰتین من غیر عذر فقد آتی بابا من ابواب الکبائر (یعنی ابن عباس سے مروی ہے کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا۔ جو شخص کسی عذر کے بغیر دو نمازوں کو جمع کرے۔ وہ گناہان کبیرہ کے دروازوں میں سے ایک دروازے میں داخل ہو گیا) وہ ان احادیث صحیحہ مذکورہ بالا کی معارض نہیں ہو سکتی۔ اسلئے کہ حاکم نے اگرچہ خنیس کی توثیق کی ہے لیکن صادق محدثین اور ارباب رجال ہیں سے کسی نے بھی اسکی توثیق کے باب میں حاکم کیساتھ موقوف نہیں کی۔ چنانچہ ذہبی نے تنقیح التحقیق میں اسکی تصریح کی ہے۔ احمد و نسائی اور دارقطنی نے اس کی تکریم کی ہے۔ اور ذہبی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث خنیس کی متفردات میں سے ہے۔ اور وہ ضعیف ہے۔ قابل احتجاج نہیں۔ دارقطنی کا قول ہے خنیس ابو علی رحمی متروک ہے۔ آنحضرت حدیث مذکور قابل احتجاج نہیں ہے۔ اور ابن جوزی نے اسکی تضعیف کا حکم فرمایا ہے۔ سوبید بن سعید ضعیف ہے۔ یہ نام دو شخصوں میں مشترک ہے اس نام کے ایک شخص کو منکر الحدیث متروک کہا گیا ہے۔ اور ایک کو منکر الحدیث صاحب فیض القدر شرح جامع صغیر نے اپنی کتاب کے بہت سے مقامات میں اسکی تضعیف کی ہے منجملہ ان کے ایک یہ ہے سوبید بن سعید ان کان الدقاق فقد قال الذہبی منکر الحدیث ان کان غیرہ فقد قال احمد متروک (سوبید بن سعید اگر دقاق ہے۔ تو ذہبی نے کہا ہے کہ وہ منکر الحدیث ہے یعنی اسکی حدیث مہول ہے اور اگر دوسرا ہے۔ تو احمد نے کہا ہے کہ وہ متروک ہے) اور عکرمہ کے حالات بھی باب رجال اور دیگر مقامات میں مفصل طور پر بیان کئے گئے ہیں کہ وہ خارجی حروری

روایت موطا

روایت حاکم

صفحہ ۱۳۲ سوبید بن سعید ضعیف ہے

دشمن اہلبیت علیہم السلام اور کذاب تھا۔ چنانچہ صاحب طبقات تابعین نے اسکی تصریح فرمائی ہے۔ اسکی عبارت بالفاظہا مباحث سابقہ میں مذکور ہو چکی ہے۔ قلت ذکر۔

الغرض احادیث صحیحہ متعدد طریقوں سے صحاح ستہ، مصنفات طبرانی، طحاوی اور کتب اہل سنت میں وارد ہو چکی ہیں جن کا مضمون یہ ہے کہ دو نمازوں کا جمع کرنا جائز ہے۔ اور آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام نے اس پر عمل فرمایا ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول کہنا جمع بین الصلوٰتین علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ہم زمانہ رسول خدا میں دو نمازیں جمع کیا کرتے تھے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ عہد کرامت محمد رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں دو نمازوں کو جمع کر کے پڑھنے کا دستور بطور استمرار جاری تھا۔ اور بار بار یا عمل میں آیا کرتا تھا۔ کیونکہ لفظ کان فعل کے تکرار اور اس کے استمرار پر دلالت کرتا ہے۔ فتح الباری شرح صحیح بخاری میں بہت سے مقامات پر اسکو بیان فرمایا ہے۔ مجملہ ان کے حدیث کان اذا اغتسل من الجنابة یا ابعسل بدنہ (جب غسل جنابت فرماتے۔ تو پہلے اپنا بدن دھوئے) کی شرح میں فرمایا ہے۔ قوله کان علیہ السلام یدل علی الملازمة والتکرار (کان ملازمت و تکرار یعنی اس امر کے بار بار اور بطور استمرار کرنے پر دلالت کرتا ہے) نیز حدیث کان النبی صلعم اذا اغتسل من الجنابة دعی یشی من الحلاب کی شرح کرتے ہوئے ہوئے فرمایا ہے۔ یتنبط من قوله کان النبی علیہ السلام مداومته علی ذلك ان هذه اللفظة تدل علی الاستمرار والدوام (قوله کان النبی سے متنبط ہوتا ہے کہ حضرت اس پر مداومت فرماتے تھے۔ کیونکہ یہ لفظ کان) استمرار اور دوام پر دلالت کرتا ہے۔ نیز مذکور ہے وفيہ دلالة علی ملازمة النبی صلعم علی ثلث ألف فی الغسل لان لفظة کان یدل علی الاستمرار الی غیر ذلك من المواضع التي بطول الکلام یقلها (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ہمیشہ غسل میں تین کف دست پانی استعمال کرتے تھے۔ کیونکہ لفظ کان استمرار اور ہمیشگی پر دلالت کرتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ مقامات میں جن کے نقل کر نہیں طول ہو جائیگا) شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں۔ لفظ کان کے باب میں محدثین کو کلام ہے۔ مگر جمہور محدثین میں یہ قول مشہور اور مقرر ہے کہ وہ دوام اور استمرار کا فائدہ دیتا ہے مثلاً جب کہیں (کان النبی یفعل) ہو و آنحضرت کہ کار میگردے تھے حضرت یہ کام کرتے یعنی اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ ہمیشہ کرتے تھے۔ اور عادت شریف یہی تھی اور یہ جو کہا گیا ہے کہ متاخرین کو اس مقام میں کلام ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ بہت سی احادیث میں کان واقع ہوا ہے کہ وہاں استمرار کے معنی لینے کی مجال تنگ نہ آتی۔

عمرہ خاں صاحب

ہم آنحضرت میں بطور استمرار جمع بین الصلوٰتین پر عمل کیا جاتا تھا

نظا کا کان کے معنی

صاحبان غور و فکر اور اہل علم و جہت پر مخفی نہیں ہے۔ کہ متاخرین کا کلام جہور محدثین کے قول میں قدر نہیں کر سکتا۔ کیونکہ جہور محدثین کا کلام کان کے حقیقی معنی میں ہے اور ارادہ استمرار کی مجال کے تنگ ہونے کی وجہ قریبہ صارفہ کا وجود ہے۔ کہ اسکو معنی حقیقی سے پھر کر مجازی معنی مراد لیتے ہیں۔ اور جہاں قریبہ صارفہ کے موجود نہ ہونے کے سبب ارادہ استمرار کی مجال تنگ نہ ہو۔ تو وہاں لامحالہ معنی حقیقی پر محمول ہوگا۔ اور مضمون زیر بحث میں ارادہ استمرار کی مجال تنگ ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ پس یہاں دوسرے مقامات کی طرح استمرار ہی پر محمول ہوگا۔ اور مصنف نے جو جمع بین الصلوٰتین کے بارے میں تحریر فرمایا ہے۔ وہ خلاف تحقیق ہے چنانچہ انصاف پسند اہل علم خوب واقف ہیں۔ علم اصول میں بیان ہو چکا ہے کہ صحابی کا قول کہ ہم حضرت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایسا کیا کرتے تھے۔ یہ قول صحیح کما یوافق حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ کے مقدمہ میں فرماتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ہم آنحضرت صلم کے وقت میں ایسا کیا کرتے تھے۔ یا یوں کہیں کہ سنت اسی طرح ہے۔ یہ بھی حکم مرفوعہ میں ہی اور روایات مذکورہ بطریق عموم واقع ہیں۔ اور ان میں سے اکثر روایات میں بغیر خوف و بغیر سفر و لامطر اور بغیر علت کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ اور تغلیل تیسیر یعنی امت کیلئے آسانی کرنا اور اس سے حرج و مشقت کو رفع کرنا واقع ہے۔ اس تغلیل سے معلل کرنا اور علت۔ خوف اور سفر وغیرہ کی تغلیل کی نفی کرنا اس باب میں لفظ قاطع ہے کہ جمع کرنیکی علت (وجہ) تیسیر اور رفع حرج ہے نہ کہ عذر۔ نیز اس باب میں نص ہے کہ دو نمازوں کو جمع کرنا مطلقاً جائز ہے۔ خواہ کوئی عذر ہو۔ یا نہ ہو۔ جیسا کہ امامیہ اسکے قائل ہیں۔ اور صاحبان عقل و دانش اور ارباب عدل و انصاف پر یہ امر خوب واضح و آشکار ہے۔ اور یہ جو بعض روایات میں وارد ہوا ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ نے غزوہ تبوک میں دو نمازوں کو جمع فرمایا۔ یا جب حضرت کو سفر کی حالت میں چلنے کی جلدی مد نظر ہوئی تو اباسم عمل فرمایا کرتے تھے۔ یا بعض صحابی سفر میں عجلت اور شبانی کرنیکے موقع پر ایسا کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں مروی ہے۔ منجملہ ان کے بخاری نے عبد اللہ بن عمر سے روایت کی ہے قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ اذا اعجلہ السیر فی السفر یؤخر المغرب حتی یجمع بینہما و بین العشاء (میں نے دیکھا ہے کہ جب آنحضرت کو سفر میں چلنے کی جلدی ہوتی تھی۔ تو نماز مغرب کو تاخیر میں ڈالتے تھے۔ یہاں تک کہ اسکو اور عشا کو جمع کرتے تھے) نیز بخاری نے تخریج کی ہے قال سالم کان ابن عمر یجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفۃ قال سالم و آخر

صفحہ ۱۲۵

بعض اختلافات روایات پر بحث

ابن عمر المغرب وكان استصرخ على امرأتين فبنت ابى عبيد فقلت له الصلوة فقال سرفقلت له الصلوة فقال سرفقلت سارمیلین او ثلثتہ نہ نزل فصلے نہ قال هكذا رايت النبي عليه السلام اذا اعجله السير يقيم المغرب فيصليهما مثلا تا ثم ليسلم ثم قل ما دلت حتى يقيم العشاء فيصليها ركعتين ثم ليسلم ولا يسلم بعد العشاء حتى يقوم من جوف الليل (سالم بیان کرتا ہے کہ ابن عمر نے مغرب کوتاہ نہیں ڈالا اور اپنی بی بی صفیہ بنت ابوعبیدہ کو چیخ چیخ کر بکار رہا تھا۔ میں نے اس سے کہا کہ نماز اسے جواب دیا کہ چل میں نے پھر کہا کہ نماز اسے کہا کہ چل یہاں تک کہ دو میل یا تین میل چلا پھر اتر کر نماز پڑھی پھر کہا کہ میں نے آنحضرت صلعم کو اسی طرح دیکھا ہے کہ جب آپ کو چلنے کی جلدی ہوتی تو مغرب کی نیت کر کے تین رکعت پڑھ لیتے اور سلام پھر کر ڈرا توقف کرتے اور ساتھ ہی عشاء کی نیت کر کے دو رکعت پڑھ کر سلام پھر دیتے اور عشاء کے بعد بیچ نہ پڑھتے یہاں تک کہ رات کے درمیانی حصہ میں نماز کو قائم کرتے) وغیرہ وغیرہ یہ روایتیں اور ایسی ایسی اور روایات اس تخصیص کے واقع ہونیکے بعد جو جمع بین الصلوٰتین کی عمومیت پر دل ہے سفر اور حالت قدر میں جمع صلوٰتین کی تخصیص کی دلیل نہیں ہو سکتیں کیونکہ ان مقامات میں جمع اس حیثیت سے ہے کہ یہ مقامات جن میں جمع بین الصلوٰتین کے جواز کا ذکر ہے۔ یہ ان موقعوں کے علاوہ ہیں جن میں جمع کی علت محض امت سے مشقت و حرج کو رفع کرنا اور تسیر و آسانی قرار دی گئی ہے یعنی زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان مقامات میں جو ان روایات آخری میں مذکور ہیں حرج زیادہ ہوتا ہے اس لئے دیگر مواقع کی نسبت ایسے موقعوں میں جمع کرنا اولیٰ تر ہوگا اور اصول فقہ میں بیان ہو چکا ہے کہ بعض افراد عام کی تخصیص عام مخصص کیساتھ نہیں ہوتی اور مفہوم مخالف بھی قول اصح کی موافق معتبر نہیں ہوتا اور علمائے عالم نے جو تاویلات کی ہیں وہ مقدوح اور مجروح ہیں بخلاف ان کے ایک تاویل وہ ہے جو مصنف تحفہ کے شیخ اور والد ماجد نے کی ہے مسوے میں من غیر خوف ولا سفر کی شرح کے ضمن میں فرمایا ہے اے ارادیا السفر حالة السیر واما من قال فی حدیثہ بالمدینۃ او ثنائیا جمیعاً سبعا جمیعاً محمول علیہم من لفظ السفر فی دی بالمعنی یعنی سفر سے حالت سیر مراد لی ہے اور جس نے اپنی حدیث میں بالمدینۃ یا ثنائیا اور سبعا کہا ہے پس اسنے بالمعنی روایت کی ہے اور لفظ بالمدینۃ اور ثنائیا اور سبعا جو بخاری وغیرہ کی روایت میں واقع ہوئے ہیں انکی توجیہ جو صاحب مسوے نے کی ہے اس کا خلاصہ کلام یہ ہے کہ سفر تنوک میں جو دو نمازوں کو جمع کیا گیا وہ غیر سیر کجالت میں

کہ ابن عمر و صفیہ بن ابوعبیدہ و عثمان بن مالک و غیرہ کما ذکرنا سالم بیان کرتا ہے۔

تھا۔ راوی کو تو ہم ہوا۔ اور سیر کو غیر سفر سے تعبیر کیا۔ دوسرے راویوں نے من سفر سے اس کا مرادف  
حضر سمجھا۔ اس سبب اسکو یا مدینہ سے اور خنسا اور اربعاً کو سبعا اور ثمانیہ سے تعبیر کیا۔

صاحبان عقل و دانش خوب جانتے ہیں کہ یہ توجیہ نہایت پوچ اور رکیک اور لغز و چنیتاں اور  
تعمیہ کی قسم ہے۔ بلکہ اغلاق اور منطقی ہو نہیں اس سے بھی کہیں بڑھ چڑھ کر ہے۔ اور ذہن کے  
عدم رسائی میں اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہے کہ طبع مستقیم اور ذہن قویم کو اسکے سننے سے ملالت اور  
خستگی لاحق ہوتی ہے۔ اس قسم کے انتقالات بعیدہ کو جو طبع مستقیم کی ملالت و خستگی کا باعث  
ہوں مفہوم معامے خارج کیا گیا ہے۔ اور شاعر کے قول سے

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناى الدموع لتجدا

(میں تم سے گھر کی دوری طلب کرتا ہوں تاکہ تم قریب ہو جاؤ۔ اور میری دونوں آنکھیں آنسو بہانی  
ہیں تاکہ وہ دونوں منجمد ہو جائیں یعنی فرح و سرور حاصل ہو جائے) کو قانون فصاحت سے خارج  
شمار کیا ہے۔ کیونکہ سننے والے کے ذہن کا مجموعہ ذہن سے شاعر کے مقصود یعنی فرح و سرور کی طرف  
منتقل ہونا بہت بعید ہے۔ پس احادیث کی توجیہ میں کیونکہ اسکے مرتکب ہو سکتے ہیں۔ حالانکہ ثقہ

راویوں پر جو صاحبان تحفظ۔ اور ارباب ضبط و تیقظ ہوتے ہیں۔ اس قسم کے اوہام یا ظلمہ واقع ہونیکا  
احتمال نہایت بعید اور بہت ہی متبوع ہے۔ اگر اس قسم کی توجیہات کو جن پر فرزند مردہ عورتوں  
کو منہسی آتی اور بچوں کا کھیل معلوم ہوتا ہے۔ روا رکھا جائے۔ تو اکثر احادیث بیکار ہو جائیں گی  
اور ہرگز سمجھ میں نہ آسکیں گی۔ اور بخاری کی حدیث میں امعان نظر اور غور و فکر کر نیے یہ معلوم  
ہوتا ہے کہ لفظ سبعا (سات) اور ثمانیا (آٹھ) (کہ جو تین اور چار اور چار کا مجموعہ ہے) میں  
اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اس قسم کے توہمات فاسدہ مردود اور باطل ہیں۔ اور ان دونوں  
عددوں سے یہ ظاہر اور روشن ہو رہا ہے کہ اس حدیث میں راوی کو کسی قسم کا وہم و خلل عارف نہیں  
ہوا۔ اور انکی تغلیل وہم راوی سے درست نہیں۔ اور یہ دونوں الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ مدیہ منورہ  
میں بھی جمع مین الصلوٰتین عمل میں آیا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تو لفظ الظہر والعصر والمغرب والعشاء  
کہنا ہی کافی تھا۔ بجا اور ثمانیا کے زیادہ کر نیکی ضرورت نہ تھی۔ نووی نے اس مقام میں خوب  
داد و انصاف دیتے ہوئے تاویل کی اکثر صورتوں کو ضعیف و درست و زنا و ثابت کیا ہے  
شرح صحیح مسلم میں فرماتے ہیں هذه الروایات ثابتة فی مسلم كما تراها وللعلماء فيها تاویل  
ومذاهب منهم من تاول علی انه جمع لعذر المطر وهذا مشهور عند جماعة من كبار المتقدين

وہو ضعیف بالروایۃ الاخری من غیر خوف ولا مطر و متهم من تناول علی انه من کان فی غیم  
 فصلی ثم انکشف الغیم و بان ان وقت العصر دخل فصلها هذا باطل لانه وان کان فیما ادنی  
 احتمال فی الظہر والعصر فلا احتمال فیہ فی المغرب والعشاء و متهم من تناول علی تاخیر الاول  
 الی غیر وقتہ فصلها فیہ فلما فرغ سہما دخلت لثانیۃ فصار فی صورت جمع وهذا ایضاً  
 ضعیف و باطل لانه مخالف للظاهر بخلافہ لا یحتمل و فعل ابن عباس الذی ذکرناہ جہن  
 خطیباً سند لالہ بالحديث لتقویۃ فعلہ و لصدیق ابی ہریرۃ و عدم انکارہ صریح فی رد هذا  
 التاویل و متهم من قال یجوز علی الجمع بعد الرض و نحوه مما هو فی معناه من الاعذار و هو قول  
 احمد بن حنبل والقاضی حسین من اصحابنا واختارہ الخطابی والمعول والربانی من اصحابنا  
 و هو المختار فی تاویلہ بظاهر الحديث و فعل ابن عباس و موافقۃ ابی ہریرۃ و لان الممنقۃ فیہ  
 اسند من المطر و ذهب جماعة من الائمۃ الی جواز الجمع لمن لا یتخذ عادۃ و هو قول ابن سیرین  
 و اشعوب من اصحاب مالک و حکاکہ الخطابی من القفال و الشاشی الکبیر من اصحاب الشافعی  
 عن ابی اسحق المروزی عن جماعة من اصحاب الحديث و اختارہ ابن المنذر و یویدہ ظاہر قول  
 ابن عباس رضی اللہ عنہما اراد ان لا یخرج امتہ فلم یعللہ بمرض ولا غیرہ انتہی یعنی روایات  
 مسلم میں ثابت ہیں۔ اور علماء کی ان میں چند تاویلات اور چند مذہب ہیں بعض نے یہ تاویل کی  
 ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارش کے عذر کی وجہ سے جمع فرمایا تھا۔ اور یہ تاویل کبار متقدمین کی  
 ایک جماعت کے نزدیک مشہور ہے۔ حالانکہ یہ تاویل دوسری روایت کے ذریعہ جس میں غیر خوف  
 ولا مطر کے الفاظ ہیں ضعیف ہے۔ اور بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ اس روز بادل تھا۔ آنحضرت صلی  
 اللہ علیہ وسلم نے بیگمان اور مظنہ کر کے کہ ابھی وقت باقی ہے نماز ظہر کو ادا فرمایا تھا۔ جب بادل  
 ہر طرف ہو گیا۔ تو معلوم ہوا کہ عصر کا وقت داخل ہو گیا ہے۔ اسلئے مجبوراً نماز عصر کو بھی ادا فرمایا۔ یہ  
 تاویل بھی ضعیف ہے۔ اسلئے کہ اگرچہ ظہر و عصر میں کچھ ٹھوڑا سا احتمال ہو سکتا ہے لیکن مغرب اور  
 عشاء میں اس احتمال کا ذرا بھی موقع نہیں ہے۔ اور بعض نے اس طرح پر تاویل کی ہے کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ظہر کو اسکے آخری وقت میں ادا فرمایا تھا۔ اس سے فارغ ہوتے ہی نماز  
 عصر کو اول وقت میں ادا فرمایا پس اس صورت میں دو نمازیں جمع ہو گئیں یہ تاویل بھی ضعیف  
 اور باطل ہے۔ کیونکہ یہ قول ظاہر حدیث سے ایسی مخالفت رکھتا ہے کہ جس کا کسی طرح احتمال  
 بھی نہیں ہو سکتا۔ اور ابن عباس کا فعل۔ اور اس کا خطبہ پڑھنا اور اپنے فعل کو تقویت کیلئے

کثر تاویلات کہ ایک اور ضعیف ہیں

حدیث سے استدلال کرنا۔ اور ابو ہریرہ کا اسکی تصدیق کرنا۔ اور اس کا انکار نہ کرنا یہ امور ہیں۔  
کہ صریحاً اس تاویل کی تردید کرتے ہیں۔ اور بعض کا قول ہے کہ جمع بین الصلوٰتین عذر مرض اور ایسے  
ہی دیگر قدرات پر محمول ہے۔ اور یہ ہمارے اصحاب میں سے احمد بن حنبل اور قاضی حسین کا قول ہے۔  
اور ہمارے اصحاب میں سے خطابی اور زعوی اور رومانی نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔ اور یہی تاویل  
جملہ تاویلات میں ظاہر حدیث اور فضل ابن عباس اور موافقت ابو ہریرہ کی موافق اور مختار ہے۔ اس  
لئے کہ اس میں بارش کی نسبت محنت و مشقت سخت ہے۔

میں عرض کرتا ہوں۔ مصنف رسالہ غایۃ الاغذاری نے بھی یہی تاویل اختیار کی ہے۔ اور عذر کی تعلیم  
اس طرح سے فرمائی ہے۔ کہ کم ہی آدمی اس سے خالی ہونگے۔ چنانچہ فرماتے ہیں وذلک ان تقول یجوز  
الجمع باى عذر کان من الاعذار الشرعية وقد سلك هذا الوسط الحافظ النہا احمد بن حنبل  
فاجازہ بالاعذار المبيحة لترك الجماعة (اور کہا جاسکتا ہے کہ ہر ایک عذر شرعی کی حالت میں جمع  
کرنا جائز ہے۔ اور اس پسندیدہ اور برگزیدہ راہ کو حافظ زاہد احمد بن حنبل نے اختیار کیا ہے۔ پس جن  
عذرات کے سبب ترک جماعت مباح ہے۔ ان میں نمازوں کو جمع کرنا جو جائز کر دیا ہے) اسکے بعد  
صاحب رسالہ مذکور تحریر فرماتے ہیں تنبيه ذكرنا في اعذار ترك الجماعة الخوف على خبزه في التنوير  
وعلى عدم اتيان برره او ضعفه او اكل خوجر ادله او قوت نحو مقصوب لو اشتغل عنه وتخصيل  
تملكه لانه احتاج اليه كلما داخله تحت عموم الحديث فيكون كلما اعذار للجمع وكذا ما في معناه كراهية  
ارض بسقي بالمطر وخشي نشفها ونصوبها وحصا ييجوز ركوع تركه نحو الجراد وجزا ذفر  
غلب عليه الزنبور وغير ذلك من كل مبيح فطر ومبيح ترك جماعة كتهمد المريض والثالث به  
والاشتغال بتجهيز الميت وحمله ودفنه والاشتغال بالمسابقة والمناصرة ورعي الجارية  
انتهى (ترک جماعت کے عذرات مندرجہ ذیل میں۔ تنور میں روٹی کا خوف۔ اور بیج نہ لگنے کا ڈر۔ یا  
وہ کمزور نہ ہو جائے۔ یا اسکو ٹڈیاں وغیرہ نہ کھا جائیں۔ یا فوت ہو جائے۔ اور کوئی اسے غصب کر لے  
اگر اس سے غافل ہو جائے۔ اور جس مال کی اسکو ضرورت اور حاجت ہو۔ اس کی ملکیت کو حاصل  
کرنا یہ تمام چیزیں اس حدیث کے عموم کے تحت میں داخل ہیں۔ پس یہ تمام امور جمع بین الصلوٰتین  
کے عذرات ہیں۔ اور ایسا ہی وہ چیزیں جو اسکی ہم معنی ہیں۔ جیسے زمین کو جوتنا تاکہ بارش سے سیراب  
ہو جائے۔ اور اسکے خشک ہونیکا ڈر۔ اور اسکے پانی کے نیچے کی طرف اتر جاتیکا خوف۔ یا کھیتی کا  
کاٹنا جسکے ضائع ہونیکا ڈر ہو مثلاً مٹی کا کھانا۔ اور کھجوروں کا ریزہ ریزہ کرنا جس پر زنبور غالب

ہو جائیں۔ وغیرہ اور حجتی موجودگی میں روزہ افطار کرنا اور جماعت کا ترک کرنا جائز اور مباح ہو۔ جیسے بیمار داری۔ اور اس سے اس وجہت کرنا۔ اور میت کے کفن کرنے اور اسکو اٹھانے اور دفن کرنا مشغول ہونا۔ اور مسابقت (گھردوڑ) اور تیراندازی اور مقام منے میں کنکریاں پھینکنے میں مصروف ہونا۔ اگرچہ اس قسم کی تقیم سے جمع بین الصلوٰتین اکثر افراد مکلفین کو عذر کا خفیہ کے وقتوں میں کہ شاذ و نادر ہی کوئی شخص ان عذرات سے خالی ہو سکتا ہے۔ فی الجملہ۔ مذہب امامیہ سے قریب کرتی ہے۔ لیکن صاحبان علم و دانش خوب سمجھ سکتے ہیں کہ نووی نے جو ایراد اس سے پہلی توجیہ پر کیا تھا۔ وہی اس پر بھی وارد ہوتا ہے۔ کیونکہ خطبہ کا لمبا کرنا اور اس کو طول دینا واجبات و مستحبات ہو کہ وہ میں داخل نہیں ہے۔ جو اس میں مشغول ہونا روزہ کی افطار اور ترک جماعت کو مباح کر دے۔ پس ابن عباس کا خطبہ میں مشغول ہونے کی وجہ سے نماز کو تاخیر میں ڈالنا اور حدیث سے اسکا استدلال کرنا۔ اور ابو ہریرہ کا اس امر میں اسکی تصدیق کرنا اور اسے اس فعل کا انکار نہ کرنا اور جواز جمع کیلئے رفع حرج و تنگی کو علت قرار دینا اور علت اور عذر کے علت ہونے کی نفی کرنا۔ جیسا کہ جابر کی روایت میں ہے۔ جبکو طحاوی نے تخریج کیا ہے۔ صریحاً اس تاویل کو رد کرتا ہے۔

اب نووی کے باقی کلام کا ترجمہ عرض کرتا ہوں۔ ائمہ مذہب کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے۔ کہ جمع بین الصلوٰتین ہر اس شخص کیلئے جائز ہے۔ جو جمع کر نیکی اپنی عادت نہ بنالے۔ اور اس کا عادی نہ ہو جائے۔ اور یہ قول ابن سیرین کا اور اشہب کا ہے جو اصحاب مالک سے ہے۔ اور ذکر کیا ہے اسکو خطابی نے فقال شاشی کبیر سے جو اصحاب شافعی سے ہے۔ ابو اسحاق مردزی سے اور اسے اصحاب کی ایک جماعت سے اسکو روایت کیا ہے۔ اور ابن منذر نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ظاہر قول اس قول کی تائید کرتا ہے۔ کہ جمع بین الصلوٰتین سے حضرت کی مراد اور عرض یہ تھی کہ آپ کی امت حرج اور تنگی میں مبتلا نہ ہو۔ اور مرض وغیرہ سے اسکی تغلیل نہیں فرمائی ہے۔

میں عرض کرتا ہوں۔ یہ کہنا کہ اس قول مذکور کی تائید احادیث سے ہوتی ہے۔ باطل ہے اسلئے کہ احادیث مطلقاً واقع ہوئی ہیں۔ ان میں عادی ہونے اور نہ ہونے کی قید کہیں موجود نہیں اور یہ قید بے اصل اور بیکار ہے۔ دلیل کے بغیر مگر قابل قبول نہیں۔ اور کوئی دلیل یہاں پر قائم نہیں ہے۔ پس اس مقام میں احادیث کی عمومیت۔ اور ان میں جمع بین الصلوٰتین کیلئے

اثبات حقیقت مذہب امامیہ

تردید اعتراض

امامیہ کا عمل خلاف قرآن نہیں

صفحہ ۱۴۱

تیسیر و آسانی اور دفع حرج و مشقت کو تغلیل یعنی علت اور وجہ قرار دینے۔ اور کسی علت۔ بارش خوف اور سفر کی وجہ کی نفی کرنے کو مد نظر رکھتے ہوئے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مذہب امامیہ حق اور صدق ہے جو مطلق اور عام طور پر جواز جمع بین الصلوٰتین کے قائل ہیں۔ اور اپنے اپنے اوقات فضیلت میں انکے بجا لگنے کو افضل اور اولیٰ مانتے ہیں۔ جیسا کہ صاحبان انصاف پر صاف واضح اور آشکار ہے۔

جب یہ مقدمات مرتب ہو چکے۔ اب معلوم ہونا چاہیے کہ فاضل مشلک نے جو اس مسئلے میں تقریر فرمائی ہے۔ وہ چند وجہوں سے باطل اور مردود ہے۔

**وجہ اول۔** یہ کہ فاضل مذکور کی تحریر سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ تمام امامیہ بلا کسی عذر کے جمع بین الصلوٰتین کو جائز جانتے ہیں۔ یہ تحریر صاف اس امر کی دلیل ہے کہ فاضل موصوف کو علمائے امامیہ کے مذہب سے ذرا بھی واقفیت حاصل نہیں۔ اسلئے کہ شیخ طوسی۔ شیخ مفید اور ان کے تابعین خاص عذر و اضطرار کی حالت میں جمع کو جائز جانتے ہیں۔ جیسا کہ اکثر علمائے عامہ کا مذہب ہے صاحب مارک فرماتے ہیں۔ اختلف الاصحاب في الوقتين فذهب الاكثر ومنهم المفضل واين المجتهد وسائر المتأخرين الى ان الاول للفضيلة والاخر للاخرو وقال الشيعتان الاول للختار والاخر للمعذور والمضطر (ہمارے اصحاب نے دو وقتوں میں اختلاف کیا ہے۔ اکثر علمائے متقدمین سید مرتضیٰ اور ابن جنید منجملہ انکے ہیں۔ اور تمام متاخرین کا یہ قول ہے کہ پہلا وقت فضیلت کا ہے۔ اور دوسرا وقت غیر فضیلت کا اور شیخین (شیخ طوسی اور شیخ مفید) کا قول یہ ہے کہ پہلا وقت مختار کیلئے ہے۔ اور دوسرا وقت معذور اور مضطر کی واسطے۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ جمع بین الصلوٰتین کو جائز جاننا جیسا کہ اکثر امامیہ کا مذہب ہے کتاب سنت کے بالکل مطابق اور موافق ہے۔ نہ کہ انکے مخالف اور غیر مطابق۔ اور دونوں اسکی تائید کرتی ہیں۔ اور مصنف نے جو ارشاد فرمایا ہے کہ امامیہ کا جمع بین الصلوٰتین کو جائز رکھنا آیہ کریمہ حافظوا علی الصلوات الوسطیٰ اور ان الصلوة کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً کے ہر خلاف ہے۔ یہ آنجناب کے قلت تامل اور عدم غور و فکر کا نتیجہ ہے۔ اسلئے کہ آیہ حافظوا علی الصلوات (تم نمازوں کی محافظت کرو) کا منشا یہ ہے کہ صلوٰۃ خمسہ یعنی پانچ وقتی نماز کے قائم کرنے اور انکی ادائیگی میں سستی اور کاہلی روانہ رکھنے کی طرف ترغیب و تلافی جائے اور باوجود اس کے بھی مخالفت کا اعتراض جیسا کہ مصنف تحفہ نے کیا ہے۔ اسوقت درست ہو سکتا تھا کہ امامیہ

نمازوں کو اوقات مخصوصہ سے محدود نہ کرتے۔ حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ امامیہ اس بات کے قائل ہیں کہ ہر ایک نماز کے دو وقت ہیں۔ ایک وقت اباحت و اجزاء (جس میں نماز کا پڑھنا مباح اور مخفی ہے) دوسرا وقت فضیلت۔ جیسا کہ کتابوں میں تفصیل مذکور ہے پس نماز کا مقروض اور موقت ہونا اور انکی محافظت کرنا حکم امامیہ کے اس قول سے منافات اور مخالفت نہیں رکھتا۔ اور بالکل موافق اور مطابق ہے چنانچہ صاحبان غرر و تامل پر خوب واضح اور روشن ہے۔ قتال۔

و جب سوم یہ کہ احادیث صحیحہ سے جو صحیح بخاری صحیح مسلم اور باقی صحاح ستہ اور دیگر کتب معتبرہ اہلسنت میں نہیں۔ خوب ثابت ہو چکا۔ کہ جناب رسالت مآب علیہ وآلہ الحیات و التسلیمات نے جو کلام الہی کے پہنچائیے ہیں۔ اور ان کے تمام افعال اور اقوال بموجب مضمون آیہ وانی ہدایہ ان ہوا لا دجی یوحی (قول پیغمبر میں وحی خدا ہے) وہی ناطق ہیں کسی علت غدر بارش۔ خوف اور سفر کے بغیر جمع بین الصلوٰتین پر عمل فرمایا ہے پس اس عمل کو کلام الہی کے مخالف جاننا شارع علیہ السلام پر طعن و تشنیع کرنا اور آنحضرت صلعم کیساتھ شقاق و جدال سے پیش آنا ہے۔ جو درحقیقت وہی الہی کی تردید ہے۔ میں نہایت حیران ہوں۔ کہ آنجناب کے دل و زبان کیونکر یاری دیتے ہیں۔ کہ جس فعل کو کہ آنحضرت صلعم عمل میں لاتے رہے ہیں۔ اس پر مخالفت کلام الہی کا الزام دیکر طعن و تشنیع روارکتے ہیں۔ بیبت

یاد اکفیدہ آل دل و بریدہ آل زبان کو یاد شاہ من نہ بوجہ نلو کسند

(وہ دل پارہ پارہ ہو جائے۔ اور عہ زبان کٹ جائے۔ جو میرے بادشاہ حقیقی کو نیکی سے یاد نہ کرے) اور بقرض محال العیاذ باللہ اگر آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام سے یہ فعل کلام الہی کے مخالف صادر ہوا ہو تو امامیہ کو جو اس سرور کائنات صلعم کے افعال و آثار کی متابعت اور پیروی کو دونوں جہان کی سعادت کا سرمایہ سمجھتے ہیں۔ اس فعل کے ازیکاب میں کسی قسم کی قباحات اور شذاعت لاحق نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ خدا فرماتا ہے لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ (بیشک تمہارے لئے رسول تم میں نیک پیروی ہے) بیبت۔

مادریدان رُوسوئے کعبہ چول آرم چول رُوسوئے خانہ خمار دار دپیرا

(جب ہمارا پیر و مرشد ہی خانہ خمار کی طرف رخ رکھتا ہے۔ تو ہم بچا رہے ہیں کیونکہ کعبہ کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں) و جب چہارم یہ کہ علمائے اہلسنت کا ایک گروہ مثلاً ابن سیرین۔ اور اہل شہب جو اصحاب

امام احمد بن حنبل کے اقوال امام شافعی کے مؤید ہیں صفحہ ۱۴۱

مصنف کا کذب صریح

قصر و افطار پر اعتراض بجا

مالک کے ہیں۔ اور اصحاب حدیث کی ایک جماعت اور ابن منذر اس قول کے قائل ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جمع بین الصلوٰتین اس شخص کیلئے جائز ہے جو اس کو اپنی عادت نہ بنائے۔ بلکہ قول مشہور کے بموجب شافعی اور امام احمد کا مذہب بھی یہی ہے۔ کہ وہ جمع بین الصلوٰتین کو مطلقاً جائز جانتے ہیں۔ چنانچہ شیخ عبدالحی دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں۔ یسقر میں جمع بین الصلوٰتین کے بارے میں احادیث صحیحہ وارد ہیں۔ اور بعض احادیث میں مطلقاً جمع کا حکم ہے۔ اور بعض احادیث میں حالت سیر (چلنا) کی قید ہے۔ اور بعض میں یہ شرط ہے کہ اس حالت میں جمع جائز ہے۔ کہ سیر میں جدوجہ ہو رہی ہو۔ اور سیر میں تعجیل ہو۔ اور یہاں سے علماء نے اختلاف کیا ہے۔ بعض تو قائل ہیں کہ جمع مطلقاً جائز ہے کسی شرط کی ضرورت نہیں۔ امام شافعی اسی گروہ سے ہیں۔ نیز شیخ دہلوی فرماتے ہیں۔ اور بعض کے نزدیک جمع تاخیر جائز ہے۔ نہ کہ جمع تقدیم۔ اور یہ قول امام احمد سے مروی ہے۔ نیز اسکے نزدیک حالت سیر کی قید ہے۔ مگر قول مشہور یہ ہے کہ اسکے نزدیک جمع مطلقاً جائز ہے پس خالصہ امامیہ کو تشبیع کرنا محض بیوجہ ہے۔

**وجہ پنجم۔** یہ کہ مصنف نے جو تخریر فرمایا ہے۔ کہ انکے نزدیک امام مہدیؑ کے خروج کے انتظار کیلئے ظہر عصر مغرب اور عشاء کو باہم ملا کر ادا کرنا جائز ہے۔ یہ کذب صریح اور افراء محض ہے۔ امامیہ کی کسی کتاب میں اس کا نشان تک بھی نہیں پایا جاتا۔ کتب امامیہ جو اطراف و اکناف عالم میں سائر اور دائر ہیں۔ انکے دیکھنے سے ذرا ہم پہنہ نہ لگا۔ کہ مصنف نے اس مسئلہ مختصرہ مبتدعہ کو کہاں سے تخریج کر کے ایجاد فرمایا ہے۔ الغرض یہ قول مختصرہ بلا تصحیح نقل قابل سماعت نہیں معلوم نہیں ہوتا۔ کہ مخدوم مکرم کو جو ریاست محدثین کا ادا فرماتے ہیں۔ اسکے از کتاب میں جو فوائد علت اور روایت راوی پر عدم وثوق کے اسباب بواعث سے ہے۔ کو نسا امر داعی ہوا ہے۔ کہ بلا تکلف اس کتاب کے اکثر مقامات میں اسکے مرتکب ہوئے ہیں۔ اور مضامین کذب میں مسئلہ کذاب سے بھی سبقت لیگے ہیں۔ لغوذ باللہ من شرور الفسنا ومن سیئات اعمالنا۔

**قول مصنف تحفہ** نیز یہ لوگ حکم کرتے ہیں کہ سفر تجارت میں نماز کو تمام کریں یعنی پوری پڑھیں۔ مگر روزے کو نہیں (یعنی اسکے رکھنے کا حکم نہیں دیتے۔ اور افطار کرتے ہیں) حالانکہ شریعت میں کچھ فرق نہیں ہے۔ و قد نص علی الفرق ابن

ادریس وابن المعلہ والطوسی وغیرہم (اور ابن ادریس ابن معلہ اور طوسی وغیرہم نے انکے فرق پر نص کیا ہے) حالانکہ آئمہ سے بھی فرق نہیں کیا۔ بارے میں روایات انکی کتب صحیح میں موجود

ہیں۔ (روی معاویہ بن وہب عن ابی عبد اللہ علیہ السلام انہ قال اذا فطرت افطرت واذا افطرت فطرت) معاویہ بن وہب نے حضرت صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ فرمایا جب تو قصر کرے۔ تو افطار کرے۔ اور جب افطار کرے۔ تو قصر کرے۔

**جواب باصواب** امامیہ کے نزدیک مذہب مختار اور مفتی یہ ہے کہ روزہ اور نماز میں اس باب میں کچھ فرق نہیں ہے۔ اور جو قول

مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ ضعیف اور شاذ ہے۔ اسکی بنا پر فرقہ حق پر اعتراض عاید نہیں ہو سکتا امامیہ کے علمائے محققین نے خود اس قول پر اعتراض فرمایا ہے۔ مدارک میں مرقوم ہے والاھم الحاق صید التجارۃ یسما اختارۃ المقتضی جماعۃ لا بلحۃ بل قد یکون راجحاً والقول بان من ہذا

شانہ یقصر صومہ ویتہ الصلوۃ للشیخ فی النہایۃ والمبسوط واتباعہ قال فی المعتبر و نحن نطالب بدلالۃ الفرق ونقول ان کان مباحاً فہو ان لم یکن اتم فیہما۔ انتہی۔ (اور اصرح قول یہ ہے کہ صید تجارت اس سے ملتی ہے جبکہ سید مرتضیٰ اور ایک جماعت نے اباحت کیلئے اسکو اختیار کیا ہے۔ بلکہ بعض دفعہ راجح ہوتا ہے اور یہ قول کہ جس شخص کی یہ حالت ہو۔ وہ روزے کو قصر کرے۔ اور نماز کو تمام۔ شیخ کا ہے۔ تاہم او مبسوط میں اور اسکے پیروں کا قول ہے معتبر میں فرمایا ہے۔ اور ہم فرق پر دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ اگر سفر مباح ہے دو نو میں قصر ہوگا۔ اور اگر مباح نہیں۔ تو دو نو میں اتمام)

شرح لمعہ میں ارشاد فرمایا ہے۔ کما فطرت الصلوۃ فطرت الصوم للہدایۃ۔ و فرق بعض الاصحاب فی بعض المواد و ضعیف شاذ (جب نماز قصر ہوگی۔ روزہ بھی قصر ہوگا۔ بموجب روایت صحیحہ۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے جو بعض مقامات میں ان دو نو میں فرق کیا ہے۔ وہ ضعیف اور شاذ ہی) دوسرے یہ بات ہے کہ مصنف نے اس قول کے قائل کے مذہب کی تقریر میں یہاں تک خط کیا ہے کہ تحریف کر دی ہے۔ کیونکہ اس قول کے قائل کا مذہب صید تجارت میں فرق کرتا ہے نہ کہ سفر تجارت میں جیسا کہ کتب فقہیہ امامیہ میں مذکور ہے۔ اور صاحب مدارک کے کلام میں جو پہلے نقل کیا گیا۔ واضح ہو گیا ہے کہ مطلقاً سفر تجارت میں نہیں۔ اور یہ بات قواعد اسلام کے بھی مخالف نہیں ہے۔ اور اسکا استنباط قوانین شرع سے ہو سکتا ہے۔ کیونکہ قول شیخ کا ناصر و مددگار یہ کہنے کا حق رکھتا ہے کہ صید تجارت کے طالب کیلئے اباحت افطار کی علت موثرہ یعنی پیاس کا غالب ہونا اور قویٰ کا ضعیف ہونا متحقق اور ثابت ہی برعکس اسکے قصر نماز کی علت موثرہ کا متحقق

فقر و انظار کے احکام

مخفی اور پوشیدہ ہے۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ معاویہ بن وہب کی حدیث کیساتھ اس قول کی منافات اس وقت ثابت ہو سکتی ہے جبکہ لفظ اذا سے عمومیت متفاد ہو۔ اور ایسا ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ لفظ اذا یہی قائدہ دیتا ہے کہ جزائی الجملہ شرط کے پیچھے آئے۔ اور ہر وقت اس کا شرط کے بعد آنا لازم نہیں ہے چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ کلمۃ اذا وکلمۃ ان لا یفید الا کون الشرط مستعقباً للجزء فاما کونہ مستعقباً لذلك الجزاء فی جمیع الاوقات فقہر لازم۔ الخ و سنقلہ بتمامہ بعد ہذا فانظرہ (کلمہ اذا اور کلمہ ان کا یہ قائدہ ہے کہ شرط کے بعد ایک جزا ضرور آتی ہے لیکن اس جزا کا تمام اوقات میں شرط کے پیچھے آنا لازم نہیں ہے الخ اور ہم غنقریب اس قول کو پورا نقل کرینگے۔ منتظر رہو) اور علمائے میزان نے بھی اس بات پر رض فرمایا ہے کہ اذا ایک لفظ ہے جو اہمال کا قائدہ دیتا ہے۔

وجہ پنجم۔ یہ کہ مصنف نے جو فرمایا ہے کہ شریعت میں کچھ فرق نہیں ہے اگر اس سے یہ مراد ہے کہ صید تجارت کے طالب کے باب میں فرق نہیں ہے تو یہی تو اول بحث ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ مسافر کی صوم و صلوٰۃ میں مطلقاً کچھ فرق نہیں۔ تو یہ غیر مسلم ہے۔ کیونکہ مذہب حنفی میں بھی صوم و صلوٰۃ کے بارے میں فرق واقع ہے سفر میں قصر صلوٰۃ حنفیہ کے نزدیک غنیمت ہے اور اتمام جائز نہیں۔ اور افطار سفر میں رخصت ہے۔ اور صوم غنیمت۔ شیخ عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ میں فرمایا ہے۔ اگر کہا جائے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے روزہ کو ساقط کیا ہے۔ اور افطار کے ساتھ تخفیف فرمائی ہے۔ وہاں روزہ کو کیوں جائز رکھتے ہیں۔ اور غنیمت شمار کرتے ہیں۔ اور افطار کو محض رخصت سمجھتے ہیں جس طرح یہاں چار رکعت ادا کرنا جرات اور اپنے اوپر سختی کرنا ہے۔ وہاں روزہ رکھنا بھی ایسا ہی ہے پس مسافر کے روزے اور اسکی نماز میں کیا فرق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے جس طرح کہ افطار میں آسانی ہے۔ اور مسلمانوں کے ہمراہ روزہ رکھنے میں بھی آسانی ہے۔ اور رمضان سے باہر دوسرے وقت میں تنہا روزہ رکھنا سخت مشوار گزارنا ہے لیکن نماز کے باب میں قصر ہی میں آسانی مقرر اور متعین ہے۔ فافہم۔ انتہی۔

**قول مصنف تحفہ** نیز کہتے ہیں۔ اگر وہ شخص جس کا سفر اس کے قیام سے زیادہ

نرم ہو۔ مثلاً مکاری اور طاح اور وہ تاجر جو تلاش میں خیموں اور بازاروں میں پھرتا ہے۔ سفر میں دن کی نمازوں کو قصر کر گیا۔ اور رات کی نمازوں کو اتمام یعنی

لفظ اذا کی تشریح

مواقع قصر و اتمام اور افطار میں فرق

پورا کرے گا۔ اگرچہ پانچ روز سفر میں اقامت بھی کرے۔ نص علیہ القاضی ابن الرامح وابن الزہرۃ  
والبجعفی الطوسی فی النہایۃ والمبسوط (قاضی ابن الرامح۔ ابن شہرہ اور ابو جعفر طوسی نے کتاب  
نہایتہ اور مبسوط میں اس پر رض کیا ہے) حالانکہ ان کے نزدیک آئمہ سے اس حکم کے خلاف روایات پہنچی  
ہیں اور ان میں دن اور رات میں فرق نہیں کیا۔ روای محمد بن بابویہ فی الصبیح عن احمد ہما انہ  
قال المکادی والملاح اذا جد جہا سفر فلیتقصا وروی عبد الملک بن مسلم عن الصادق علیہ  
السلام نحوہ۔ انتہی۔ (محمد بن بابویہ نے صحیح میں احمد ہما سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا  
کہ جب یہ جد سفر کریں۔ تو دو نو قصر کریں۔ اور عبد الملک بن مسلم نے حضرت صادق علیہ السلام سے  
ایسا ہی روایت کیا ہے)

**جواب باصواب** | اس بات کا جاننا ضروری ہے کہ علمائے اسلام کے دو بیان

اس باب میں اختلاف ہے کہ قصر سفر میں رخصت ہو یا غریمت  
شافعی قول اول کا قائل ہے۔ اور اسکے نزدیک مکلف کو اختیار ہے کہ وہ تمام سفروں میں قصر  
کرے یا اتمام۔ اور رئیس الفقہاء ابو حنیفہ کے نزدیک قصر واجب ہے۔ اور جہور امامیہ کے نزدیک  
قصر غریمت اور واجب ہے بشرائع الاسلام میں فرمایا ہے واما التقصیر فانه غریۃ الا ان یكون المسافر  
اربعا ولم یرد الیہ یومہ علی قول (قصر کرنا غریمت ہے لیکن اگر مسافت چار فرسخ ہو۔ اور  
اسی روز واپسی کا ارادہ نہ رکھتا ہو۔ تو ایک قول کی موافق قصر واجب نہیں) ہذا رک میں فرمایا ہے اما  
القصر فی السفر فهو غریۃ اذا کان مسیرۃ یوم او ثانیۃ فراسخ فهو اجماعی متصوص من عدۃ  
روایات لقولہ علیہ السلام فی صحیحۃ زرارہ والحبلی فصار التقصیر فی السفر واجبا کوجوب  
الاتمام فی الحضرۃ فی صحیحۃ علی بن یقطین یجب للتقصیر اذا کان مسیرۃ یوم الی غیر ذلک  
من الاخبار الکثیرۃ (قصر سفر میں واجب ہے جبکہ سفر ایک دن کا رستہ یا آٹھ فرسخ ہو پس وہ اجماعی  
ہے۔ اور اس پر روایات کثیرہ میں نص وارد ہوا ہے۔ جو صحیحہ زرارہ وحبلی میں امام علیہ السلام سے  
مروی ہیں پس قصر سفر میں اسی طرح واجب ہے جس طرح اتمام حضر میں۔ اور صحیحہ علی بن یقطین میں  
ہے کہ جب سفر ایک دن کی راہ کے برابر ہو تو تقصیر واجب ہے۔ وغیرہ وغیرہ اخبار کثیرہ) لیکن ہمیں  
چند شرطیں ہیں جو کتب فقہیہ میں تفصیل تمام مذکور ہیں۔ مثلاً مسافت کا قصد کرنا۔ حد ترخص پر  
پہنچنا یعنی قیام کی جگہ سے اتنی دور نکل جائے کہ شہر کی اذان نہ سنے۔ اور دیواروں کو تمیز نہ کر سکے  
اور سفر معصیت کا نہ ہونا۔ اور سفر کا تمام وقت نماز کو گھیرنا۔ اور کثیر السفر نہ ہونا جیسے مکاری اور

احکام سفر میں اختلاف

قصر کے بعد احکام

ملاح اور بعض مجتہدین کے قول کی موافق کثیر السفر اس وقت ہوتا ہے کہ تین سفر کرے۔ اور ان تین سفروں کے درمیان دس روز اپنے وطن میں قیام کرے۔ اور غیر وطن میں بھی دس روز توقف کرے۔ قصہ سے نہ ٹھہرے۔ پس جب تک کہ کثیر السفر نہ ہو۔ اسکو نماز کا قصر کرنا جائز ہے۔ اور اس میں رات اور دن کا ایک حکم ہے۔ اور اثنائے سفر میں اپنے وطن میں اور اس مقام میں پہنچنا جہاں سکی کچھ ملکیت ہو۔ اگرچہ ایک درخت ہو۔ اور چھ مہینہ اس جگہ میں وطن بنا کر رہ چکا ہو۔ اور اثنائے سفر میں اماکن اربعہ مشرفہ یعنی مسجد مکہ مسجد مدینہ مسجد کوفہ اور حائر کربلا میں سے کسی ایک جگہ میں نہ پہنچا۔ جب یہ مقدمہ معلوم ہو چکا۔ تو اب جاننا ضروری ہے کہ فاضل مشکک نے جو کچھ یہاں تحریر فرمایا ہے۔ وہ چند وجوہوں سے محل نظر ہے۔

**وجہ اول۔** یہ مصنف کا ظاہر کلام اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تمام علمائے امامیہ کا قول ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ جمہور امامیہ کے نزدیک کثیر السفر مثلاً ملاح اور مکاری کو قصر جائز نہیں ہے۔ اور ایک روایت کی موافق مالک و احمد کا مذہب بھی یہی ہے کہ کتاب متفق و مفرق میں مرقوم ہے و اختلفوا فی المسافر عن اہلہ دائماً کالملاح والقیح والمکاری فقال ابو حنیفہ و مالک و الشافعی و تیرخص و قال احمد لا یتیرخص و عن مالک نحوه ایضاً و جو لوگ اپنے اہل و عیال سے الگ ہو کر ہمیشہ سفر میں رہتے ہیں جیسے ملاح۔ پیک (قاصد) اور مکاری۔ انکے بارے میں علماء میں باہم اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ۔ مالک اور شافعی کا قول ہے کہ انکو قصر کی اجازت ہے۔ اور احمد کا قول ہے کہ اجازت نہیں۔ اور مالک سے بھی ایسا ہی مروی ہے (قصر میں رات اور دن کا ایک ہی حکم ہے۔ اور جو قول کہ مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ ضعیف اور شاذ ہے۔ مارک میں فرمایا ہے القول بوجوب القصر فی صلوۃ النہار خاصۃ للشیخ و اتباعہ لقولہ علی روایت متروکہ الظاہر (دن کے نماز میں قصر کے واجب ہونیکا قول خاص شیخ طوسی اور ان کے تابعین سے مخصوص ہے اور یہ قول روایت متروکہ الظاہر کی موافق ہے۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ مصنف کو جو یہ توہم ہوا ہے کہ یہ قول صحیحہ المکاری والملاح اذہد بہما السفر فلیقصر کے مخالف ہے۔ وہ ساقط ہے۔ اسلئے کہ بعض علماء نے جو یہ حکم کیا ہے۔ سو عدم جد کی صورت میں ہے۔ اور قصر کیلئے حدیث میں جد کی شرط ہے۔ یعنی جب مکاری اور ملاح جد و کوشش کیساتھ سفر کریں۔ تو قصر کریں اور ایک جماعت کا قول ہے کہ جد کے معنی یہ ہیں کہ دو منزل کو ایک کرے پس اس صورت میں کسی قسم کی منافات اور مخالفت نہ رہی۔ اور بالقرن اگر مصنف کا قول

صفحہ ۱۲۲

کثیر السفر کے باب میں اختلاف

رفع توہم مصنف

تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ منافات اس صورت میں ثابت ہو سکتی ہے جبکہ لفظ اذا عموم کا فائدہ دے جبکہ اذا سے عموم کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا پس منافات بھی نہیں ہے۔

**قول مصنف تحفہ** | تیز یہ لوگ نماز سفر کو ان چار سفروں یعنی سفر مسجد مکہ بنفردینہ سفر کوفہ اور سفر حائر کر بلا کے سوا اور سفروں سے مخصوص کہتے

ہیں۔ اور یہ حکم جمہور کے نزدیک ہے۔ اور ترضیٰ اور دیگر جماعت علماء کا قول مختار یہ ہے کہ تمام مشاہدائے کمالی حکم ہے حالانکہ نص قرآنی اذا اضربتم فی الارض (جب تم زمین میں چلو مطلقاً) واقع ہوا ہے۔ اور امیر المومنین نے بھی اپنے تمام سفروں میں قصر فرمایا ہے اور محمد بن بابویہ کی روایت جو پہلے مذکور ہوئی۔ اطلاق پر دلالت کرتی ہے۔ انتہی کلامہ

**جواب باصواب** | مصنف کا یہ قول مذکور چند وجہوں سے مدفوع اور مردود ہے۔ وجہ اول۔ یہ کہ یہ کلام صریحاً اس امر پر دلالت کرتا

ہے کہ امامیہ کا مذہب اس مسئلہ میں یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اور ہر زمانہ میں ان چار سفروں میں قصر کو واجب نہیں جانتے۔ اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ اس مسئلہ میں امامیہ کے مذہب سے مصنف کو ذرا بھی واقفیت نہیں ہے۔ حالانکہ امامیہ ان اہل اربعہ شریفہ میں فائز ہونے اور وہاں پہنچ جانے پر قصر اور تمام میں تخییر کو لازم جانتے ہیں۔ نہ کہ ان چار سفروں کے ہر وقت اور ہر زمانہ میں۔ جیسا کہ کتب فقہیہ میں مذکور ہے۔ تمام اقوال کی نقل باعث تطویل ہے۔ اس لئے صرف جامع عباسی کی عبارت پر اکتفا کی جاتی ہے۔ فرماتے ہیں۔ پس جبکہ مسافر ان چار مقامات میں سے کسی ایک مقام میں پہنچ جائے۔ اور دس روز قیام کر نیکاً قصد کرے۔ تو اس پر لازم نہیں ہے کہ وہ نماز کو قصر کرے۔ بلکہ اس کو اختیار ہے خواہ قصر کرے۔ یا تمام۔ اور اگر وہ نماز کو پوری پڑھا کرے تو ثواب زیادہ ہوگا پس اہل اربعہ شریفہ میں تخییر کا قول یا ان مقامات مقدسہ میں تمام کا اختیار کرنا۔ اور قول تخییر کے ہوتے ہوئے تمام کو لازم کر دینا کسی آئیہ کریمہ کا منافی نہیں ہے۔ ورنہ لازم آئیگا کہ مذہب شافعیہ اور مذہب ام المومنین و حضرت عثمان جیسا کہ آئندہ مذکور ہوگا ثقلین کے مخالف اور منافی ہے۔ حالانکہ یہ بات مصنف کے عقیدے کے خلاف ہے۔

**وجہ دوم**۔ یہ کہ آئیہ کریمہ اذا ضربتم فی الارض کی مخالفت اس وقت لازم آتی ہے جبکہ لفظ اذا سے عموم کا فائدہ حاصل ہو حالانکہ وہ ممنوع ہے جیسا کہ امام رازی نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

نماز سفر دوم و سوم و چہارم

صفحہ ۱۲۰

جامع عباسی

لفظ اذا في الشرع التفسير

وجہ سوم یہ کہ اگر یہ استدلال کامل ہو تو لازم آتا ہے کہ جواز رخصت میں قبیل السفر اور کثیر السفر دونوں برابر ہوں اور مسافت معتبر نہ ہو۔ حالانکہ یہ بات فقہائے فریقین کے اجماع سے باطل ہے۔ اور اس کا حل اس طرح ہے کہ لفظ اذا بشرط کے جز کے استعقاب یعنی پیچھے آنیکا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ استعقاب سب وقتوں میں لازم نہیں ہے۔ اور آیہ کریمہ کا مفاد یہی ہے کہ اس سے ایک بار استعقاب قصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور فقہار کے نزدیک سفر طویل میں۔ اور سید مرتضیٰ وغیرہ علماء کے نزدیک اماکن اربعہ شریفہ کے سوا اور سفروں میں ایسا ہی ہے۔ اور سفر قصیر اور اماکن اربعہ مشرفہ کا سفر ان اماکن میں پہنچ جانیکے بعد اسوقت اس آیت میں داخل ہوتا جبکہ اذا عمومیت کا فائدہ دیتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ والذی عنای فی هذا الباب ان يقال ان کلمة اذا وکلمة ان لا یفیدان کون الشرط مستعقبا للجزاء فاما کونه مستعقبا لذلك لجزاء فی جمیع اوقات فهذا غیر لازم بل لیل انه اذا قل لا مرأنة ان دخلت الدار واذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة وقع الطلاق واذا دخلت ثانیاً لا یقع وهذا یدل علی ان کلمة اذا وکلمة ان لا تقیدان العموم البتة واذا ثبت هذا سقط استدلال اهل الظاهر بهذه الآية فان الآية لا یفیدان ان الضرب فی الارض یتستعقب مرة واحدة هذه الرخص وعندنا الامر كذلك فیما اذا كان السفر طویلاً فاما السفر القصیر فاما یدل بحسب الآية لو قلنا ان کلمة اذا للعموم ولما ثبت ان لا یفیدان الامر كذلك فقد سقط هذا الاستدلال (انتہی کلامہ) اس باب میں میرے نزدیک یہ کہنا درست ہے کہ کلمہ اذا اور کلمہ ان دونوں کا یہ فائدہ دیتے ہیں کہ شرط کے عقب میں ایک خاص جزا آتی ہے۔ مگر اس جزا کا تمام وقتوں میں شرط کے عقب میں آنا لازم نہیں ہے۔ دلیل اسکی یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی زوجہ سے کہے ان دخلت الدار یا اذا دخلت الدار فانت طالق یعنی اگر تو اس گھر میں داخل ہو یا جب تو گھر میں داخل ہو تو تجھ پر طلاق ہے۔ پس وہ ایک دفعہ داخل ہوئی۔ اور اس پر طلاق واقع ہو گیا۔ اور اسکے بعد جب وہ دوبارہ گھر میں داخل ہوگی۔ اس پر طلاق واقع نہ ہوگا۔ یہ مثالیں اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ لفظ ان اور لفظ اذا (کلمات شرط) بیشک عموم کا فائدہ نہیں دیتے۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی۔ تو وہ استدلال ساقط ہو گیا۔ جو اہل ظاہر اس آیت سے کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اس آیہ شریفہ (اذا ضربتہ فی الارض) سے یہی فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ زمین میں چلنا اس رخصت (یعنی قصر) کا ایک دفعہ ہی مستعقب ہے (یعنی جزائے قصر ایک ہی دفعہ اسکے عقب میں

آیہ اذا ضربتہ پر مقول پیش

آسکتی ہے) اور ہمارے نزدیک مروا فی ہی ہے۔ جبکہ سفر طویل ہو لیکن سفر قصیر کی حالت میں یہ آیت اسی وقت استدلال میں پیش ہو سکتی ہے جبکہ ہم اس بات کے قائل ہوں کہ کلمہ اذا عموم کیلئے ہے۔ جبکہ یہ ثابت ہو چکا کہ واقعاً ایسا نہیں ہے تو یہ استدلال بھی باطل اور ساقط ہو گیا۔

**وجہ چہارم۔** یہ کہ شافعی بموجب ایک قول کے تمام سفروں میں اتمام کو افضل جانتے ہیں۔ اگر امامیہ بھی ان اماکن شریفہ میں پہنچ جائیکے وقت اسو سے کہ عیادت ان اماکن شریفہ میں افضل اور ثواب کثیر کا موجب ہو۔ اتمام کو ان اماکن شریفہ کی اقامت کیسا تھ افضل جائیں تو اس میں کوئی قباحت لازم آسکتی ہے۔ کتاب متفق و مفرق میں فرمایا ہے واختلفوا لئلا تلون انه تخصیص هو افضل من الاکتمام فقال مالک والشافعی واحمدی احد قولیه القصر وقال الشافعی فی القول الآخر الاکتمام افضل (اس میں اختلاف ہے کہ آیا رخصت یعنی قصر تمام سے افضل ہے مالک اور شافعی اور احمد (اپنے دو اقوال میں سے ایک قول کہ موافق) قائل ہیں کہ قصر تمام سے افضل ہے، اور شافعی نے دوسرے قول میں فرمایا ہے کہ اتمام ہی افضل ہے۔

**وجہ پنجم۔** یہ کہ مصنف کا یہ قول ام المومنین عائشہ کے عمل اور حضرت عثمان بن عفان کے عمل سے کہ سفر مکہ میں اتمام فرمایا تھا۔ معارض اور مخالف ہے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے ان عائشہ قالت اعقمت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة فلما قدمت مكة قلت يا رسول الله يا بني انت وامی قصرت واتممت وصمت وافطمت فقال لحنت عاتية ما عابها على ذلك وكان عثمان يقيم ويقصر وها ظم انكار من الصحابة عليه انتهى (عائشہ فرماتی ہیں کہ میں زیارت بیت الحرام کیلئے مدینہ سے مکہ تک رسول خدا صلعم کے ہمراہ گئی۔ جب مکہ میں پہنچی تو میں نے عرض کی یا رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں۔ میں نے قصر کیا اور اتمام کیا۔ اور روزہ رکھا اور افطار کیا۔ فرمایا اے عائشہ تو نے خوب کیا۔ اور اس پر حضرت عائشہ کو کوئی ملامت نہیں فرمائی۔ اور حضرت عثمان اتمام کرتے تھے۔ اور قصر کرتے تھے۔ اور کسی صحابی نے آپ کے اس عمل پر انکار نہیں کیا) صحیح مسلم میں بسند خود نافع سے روایت کی ہے عن ابن عمر صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنازل کعبین وابوبکر بعدہ وعمر بعد ابی بکر وعثمان صدرا من خلافتہ ثم ان عثمان صلی بعدا ربعا فان ابن عمر اذا صلی مع الامام صلی اربعاً واذا صلاها وحده صلی رکعتین (ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول خدا صلعم نے منے میں دو رکعت نماز پڑھی۔ اور ابوبکر

اختلاف تمام میں  
صفحہ ۱۲۸۷

عائشہ و عثمان کے نزدیک قصر و اتمام مساوی ہیں

عثمان کا خلاف سنت رسول میں چار رکعت نماز پڑھنا

نے بھی آپ کے بعد دو رکعت۔ اور عمر نے ابو بکر کے بعد دو رکعت اور عثمان نے اپنی خلافت کے شروع میں دو رکعت۔ اس کے بعد چار رکعت نماز پڑھی۔ پس ابن عمر کا یہ دستور تھا کہ جب امام (عثمان) کیساتھ نماز پڑھتا تھا۔ تو چار رکعت۔ اور جب اکیلا پڑھتا تھا۔ تو دو رکعت (نیز اعمش سے روایت کی ہے۔ قال ثنا ابراہیم قال سمعت عبدالرحمان بن یزید یعول صلی بے عثمان بمنی اربع رکعات فقیل ذلک لعبداللہ بن مسعود فاستزجج ثم قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمنی رکعتین وصلیت مع ابی بکر الصدیق بمنی رکعتین وصلیت مع عمر بن الخطاب بمنی رکعتین فلیت حظی من اربع رکعات رکعتان مستقبلتان (کہ ابراہیم نے ہم سے بیان کیا کہ میں نے عبدالرحمن بن یزید کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ ہم نے عثمان کیساتھ منیٰ میں چار رکعتیں پڑھی ہیں۔ عبداللہ بن مسعود سے اس کا ذکر کیا گیا۔ اُسے کلمہ انا للہ وانا الیہ راجعون زبان پر جاری کیا پھر فرمایا۔ میں نے آنحضرت صلعم کیساتھ منیٰ میں دو رکعتیں پڑھی ہیں۔ اور ابو بکر صدیق کیساتھ منیٰ میں دو رکعتیں اور عمر بن الخطاب کیساتھ منیٰ میں دو رکعتیں پڑھی ہیں۔ پس کاش مجھ کو چار رکعتوں سے دو مقبولہ رکعتیں حاصل ہو جائیں) نیز سالم بن عبداللہ سے اور اس نے اپنے باپ سے روایت کی ہے عن رسول اللہ صلعم انہ صلی صلوۃ المسافر بمنی رکعتین و ابو بکر و عمر و عثمان صدر اُس من خلافتہم اتھما اربعاً کہ آنحضرت صلعم نے مقام منیٰ میں مسافر کی طرح دو رکعت نماز پڑھی۔ اور ابو بکر اور عمر نے بھی اور عثمان نے اپنی خلافت کی ابتدا میں دو رکعت نماز پڑھی۔ پھر اس کو اتمام کر کے چار رکعتیں پڑھیں) نیز عروہ سے روایت کی ہے عن عائشہ رضی اللہ عنہا ان الصلوۃ اول ما فرضت رکعتین فافضت صلوۃ السفر و اتممت صلوۃ الحضر قال المہر فی فقلت لہ و ما بال عائشہ تنفی الصفر قال اتھما و اولت مکات اول عثمان (عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نماز اول دو رکعت فرض کی گئی۔ پھر نماز سفر قصر ہو گئی۔ اور نماز حضر پوری رہی۔ زہری بیان کرتا ہے کہ میں نے عروہ سے کہا کہ عائشہ سفر میں پوری نماز کیوں پڑھتی ہے۔ اسے جواب دیا کہ اسے عثمان کی طرح سے تاویل کر فی ہے) شارحین نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے یعنی ان عثمان و عائشہ را یا القصر جائز و الا تمام جائز و اختاروا احدهما و هو الا تمام۔ انتہی۔ (یعنی عثمان اور عائشہ دونوں کی رائے میں قصر بھی جائز ہے۔ اور اتمام بھی جائز ہے۔ پس انھوں نے ایک چیز یعنی اتمام کو اختیار کر لیا) اگر علمائے امامیہ باوجود قول تنخیر کے (کہ اماکن شریفہ میں قصر کر دیا اتمام اختیار ہے) اماکن شریفہ میں اتمام کو لازم کر لینے کے قائل ہو جائیں۔ تو اس میں کوئی خرابی لازم آسکتی

ہی ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث مذکور آنجناب کی نظر سے نہیں گزری۔ یا ویدہ و دانستہ سنی گری سے تخاشی اور تیری کرتے ہوئے ام المومنین اور عثمان بن عفان کے قول مختار پر زبان تشیع و راز کر کے ان کے عمل کو کتاب اللہ کے مخالف فرماتے ہیں۔ ان هذا الشيء عجاب۔ بیت نہ شیعہ تو نہ سنی بلکہ دین داری کہ باہمہ جدل و رد و قدح و کیں داری

**قول مصنف تحفہ** | نیز ان لوگوں نے غیبت امام میں ترک جمعہ کا حکم کیا ہے۔

حالانکہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے یا ایہا الذین امنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله (اے ایمان والو جب جمعہ کے دن کی نماز کی واسطے بلا کیجائے۔ تو ذکر خدا کی طرف دوڑو) ہمیں حضور امام کی قید نہیں ہے۔ انتہی۔

**جواب باصواب** | یہ جاننا ضروری ہے کہ نماز جمعہ کے واجب ہونے پر تمام علمائے امامیہ کا اجماع قائم ہو چکا ہے اور امام علیہ السلام کی غیبت کے زمانہ

میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ وہ واجب عینی ہے یا واجب تخیری افضل فردین یعنی دونوں میں افضل ہو کچھ علماء واجب عینی ہونیکے قائل ہیں۔ اور صاحب مدارک نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں اجمع العلماء كافة على وجوب صلاة الجمعة والاصل فيه الكتاب السنة قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله اجمع المفسرون على ان المراد ههنا الخطبة او صلاة الجمعة تسمية للشئ باسم اجزائه والاصل للوجوب كما تقر في الاصول وهو من التكاليف باتفاق العلماء والتعليق بالنداء مبنى على الغالب في الآية مع امر الدال على الوجوب ضرب من التأكيد والواع لثبما لا يقتضى تفصيله المقام واما الاخبار فمستفيضة جدا بل يكاد ان يكون متواترة۔

(تمام علماء نے نماز جمعہ کے وجوب پر اجماع کیا ہے۔ اور اصل ہمیں کتاب و سنت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ ترجمہ آیت اے ایمان والو جب جمعہ کے دن کی نماز کیلئے بلا کیجائے۔ تو ذکر خدا کی طرف دوڑو۔

مفسرین کا اس بات پر اجماع ہے کہ اس آیت میں ذکر سے یا تو خطبہ مراد ہے۔ یا نماز جمعہ چیز کو اسکے اجزاء کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اور امر وجوب کی واسطے ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہے۔ اور وہ یہاں باتفاق

علمائے ائمہ کیلئے ہے۔ اور ذرا سے متعلق کرنا غالب پر مبنی ہے۔ اور آیت میں باوجود اس کے کہ ایسا امر موجود ہے جو وجوب پر دال ہے کبھی غتم کی ناکید اور ترغیب بھی پائی جاتی ہے جنکی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

اور اخبار اس باب میں نہایت مستفیضہ بلکہ نواتر کی حد کو پہنچے ہوئے ہیں) پھر اپنے دعویٰ کے مؤید چند احادیث کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں فخذوا اخبار الصحيحين الطريق الواضحة الدلالة على

وجوب الجمعة على كل مسلم بما استثنى يقتضى الوجوب لعين ولا اشعار فيه بالتغيب بينهما وبين فرد آخر خصوصاً قوله عليه السلام من ترك الجمعة ثلاث جمع متواليات طبع الله على قلبه ذنوبه لوجاز تركها الى بلد لم يجس هذا الاطلاق وليس فيه دلالة على اعتبار حضور الامام او نائبه لوجه على الظاهر فان كان جم من يخطب جمعوا وقول اذا اجتمع سبعة ولم يجزوا اهم بعضهم وخطبهم اخر انتهى (پس ان احادیث کا طریق صحیح ہے۔ اور واضح طور پر دلالت کرتی ہیں کہ متشنے لوگوں کے سوا ہر ایک مسلمان پر نماز جمعہ واجب ہو اور ان سے وجوب عینی ثابت ہوتا ہے۔ اور ان میں نماز جمعہ اور دوسری نماز کے درمیان تخییر کا ہونا بھی محقق نہیں ہوتا۔ خاص کر آنحضرت کا یہ قول کہ فرمایا ہے جو شخص تین جمعہ برابر نماز جمعہ کو ترک کرے۔ خدا اسکے قلب پر مہر لگا دیتا ہے۔ اگر کسی اور نماز کے بدلے نماز جمعہ کا ترک کرنا جائز ہوتا۔ تو یہ اطلاق اچھا نہ تھا۔ اور ان احادیث سے بظاہر کسی طرح یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ نماز جمعہ میں امام یا اسکے نائب کا حاصر ہونا معتبر ہے پس اگر ان میں کوئی خطبہ خواں موجود ہو۔ تو جمعہ پڑھیں۔ اور حضرت کا یہ قول کہ جب سات آدمی جمع ہو جائیں۔ اور کوئی خوف نہ ہو۔ تو ایک تو انکی امامت کرے۔ اور ایک اور کوئی انکے سامنے خطبہ پڑھے۔ وجوب عینی کو ثابت کرتا ہے) فاضل مجلسی علیہ الرحمہ نے صریحاً متیقن میں فرمایا ہے۔ پھر اس باب میں اختلاف ہو کہ زمانہ غیبت میں واجب عینی ہو یا افضل فردین واجب تخییری ہے اس فقیر کا گمان یہ ہے کہ واجب عینی ہے اور بعض علماء وجوب تخییری کے قائل ہیں۔ اور شیخ بہائی علیہ الرحمہ اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ اصح یہ ہو کہ مکلف کو اختیار ہے۔ خواہ نماز جمعہ پڑھے یا نماز ظہر لیکن چونکہ نماز جمعہ کا ثواب نماز ظہر سے زیادہ ہے اسلئے اولیٰ یہ ہو کہ نماز ظہر کی جگہ نماز جمعہ پڑھی جائے۔ جب یہ مقدمہ معلوم ہو گیا۔ ثواب یہ جاننا چاہئے کہ مصنف نے جو اس مقام میں تحریر فرمایا ہے۔ وہ

چند وجوہ سے باطل اور مردود ہے۔

**وجہ اول** یہ کہ جو قول مصنف نے بیان کیا ہے۔ وہ مرجح اور متروک ہو۔ اس پر بنا رکھ کر فرقہ امامیہ پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔

**وجہ دوم** یہ کہ بالفرض اگر تسلیم کر لیا جائے کہ نماز جمعہ کے وجوب میں امام اور اسکے نائب کا حاصر ہونا شرط ہے تو ہم اسکے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مسئلہ بعینہ ایسا ہی ہے جیسا کہ خفیہ مصر (شہر) کو اور سلطان اور اسکے نائب جائز کی حضوری اور انکی اجازت کو نماز جمعہ میں شرط کرتے ہیں حالانکہ خدا فرمانا ہے یا ایہا الذین امنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله اس آیت میں مصر سلطان اور اسکے نائب اور انکی اجازت کی قید کہاں ہے پس جو جواب اسکا خفیہ کی طرف سے دیا جائے۔ وہی جواب

امامیہ کی طرف سے تصور کیا جائے۔ ماوردی کتاب احکام سلطانیہ کے باب ناسع فی ولایت علی امامتہ الصلوٰۃ میں فرماتے ہیں واما الکامۃ فی صلوٰۃ الجمعة فقد اختلف فی وجوب تقلیدہ۔ فذهب ابو حنیفۃ واهل العراق الی انہ الوکایات الواجبات وان صلوٰۃ الجمعة لا یصح الا بحضور السلطان او من نصب فیہا وذهب الشافعی وفتحہما الحجاز الی ان التقلید فیہما مذنب وان حضور السلطان فیہما لیس بشرط فان اقامہا المصلی علی شرائطہا انعقدت وصحت (نماز جمعہ کی امامت کی تقلید کے باب میں فقہاء کا اختلاف ہے پس ابو حنیفہ اور اہل عراق کا مذہب یہ ہے کہ ولایات واجب ہیں۔ اور نماز جمعہ صحیح نہیں ہوتی۔ جب تک سلطان یا اسکی طرف سے مقرر شدہ امام جمعہ حاضر نہ ہو۔ اور شافعی اور فقہائے عراق کا مذہب یہ ہے کہ تقلید اس نماز میں مستحب ہے۔ اور اسی سلطان کی حاضری شرط نہیں ہے پس اگر مصلی نماز جمعہ کو اسکی شرائط کے مطابق قائم کرے۔ تو وہ منعقد ہو جاتی ہے اور صحیح ہوتی ہے) کتاب رحمۃ اللامہ میں مرقوم ہے والمستحب ان یقام الجمعة الا باذن السلطان فان اقيمت بغير اذنه صحت عنده لا والشافعی واحد وقل ابو حنیفۃ لا ینعقد الجمعة الا باذن السلطان (اور مستحب ہے کہ جمعہ سلطان کی اجازت ہی سے قائم کیا جائے۔ پس اگر اسکی اجازت کے بغیر قائم کیا جائے۔ تو مالک شافعی اور احمد کے نزدیک صحیح ہے۔ اور ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ جمعہ سلطان کی اجازت کے بغیر منعقد ہی نہیں ہوتا۔)

## قول مصنف تحفہ

نیز ان لوگوں نے جائز رکھا ہے کہ جب کسی مرد کا باپ یا بیٹا یا بھائی مر جائے تو وہ اپنے کپڑے کو چاک کر سکتا ہے۔ اور عورت کیلئے تو ہر ایک میت پر کپڑے کو چاک کرنا مطلقاً جائز لکھا ہے حالانکہ تمام شریعتوں میں مصیبتوں میں صبر واجب ہے۔ اور جنع کرنا حرام۔ اور اخبار صحیحہ میں وارد ہوا ہے لیس منامن حلق و سلق و خرق (جو کوئی ڈاڑھی منڈائے اور بازربانی کرے اور کپڑے بھاڑے۔ وہ ہم میں سے نہیں ہے) نیز حدیث میں آیا ہے لیس منامن شق الجیوب و لطم الخدود (جو کوئی گرمیان چاک کرے۔ اور رخساروں پر تپاچے مارے وہ ہم میں سے نہیں ہے)

## جواب باصواب

مصنف کی یہ تحریر چند وجہوں سے باطل ہے۔ وجہ اول یہ کہ اس میں شک نہیں کہ صبر نفس انسانی کی ایک اعلیٰ صفت ہے۔ اور جنع (بے صبری) رذائل انسانی میں شمار کیا گیا ہے۔ اور علماء امامیہ مثلاً محقق طوسی اور دوسرے علماء نے اپنی کتابوں اور رسالوں میں صبر کی مدح اور جنع و بے صبری کی مذمت اور انکی ترغیب و ترہیب کے باب میں بہت تفصیل سے مضامین لکھے ہیں۔ اور اس مضمون میں بہت سی احادیث آئمہ معصومین

میت پر جنع و خرق کرنا حرام ہے  
میتوں کے نزدیک نماز جمعہ میں سلطان کی اجازت ضروری ہے

صبر کی طرح بہ صفحہ ۱۴۹ اقوال امامیہ

اظہار رنج و قلق مصلحتاً جائز ہے جناب سالتاب کا اظہار رنج و قلق فرمانا

علیہم السلام سے وارد ہوئی ہیں۔ رئیس الحدیث شیخ محمد بن یعقوب کلینی اور شیخ صدوق ابن بابویہ وغیرہم محدثین اور دیگر اہل علم نے اپنی کتابوں اور تالیفات میں انکو روایت کیا ہے۔ فاضل مجلس علیہ الرحمۃ نے حقیقتہ المتقین میں فرمایا ہے: "اور اسی طرح چہرے کو چھیلنا، گیسو کترنا، اور بالوں کو نوچنا جائز نہیں ہے۔ اور مصیبت زدہ لوگوں کو لازم ہے کہ صبر کریں۔ بلکہ قضائے الہی پر رضا مند ہوں۔ اور یہ جان لیں کہ خدا تعالیٰ وہی کرتا ہے جو بہتر اور اونی ہوتا ہے۔ اور معلوم کریں کہ وہ صبر کرنے والوں کو بے حساب اجر عطا فرماتا ہے۔" انتہی۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ صبر نفسانی انفعالات و اثرات سے ہے۔ اور دل سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر باوجود اطمینان قلب کے حاصل ہوئے اور جاوہ صبر پر ثابت قدم رہنے اور قضائے الہی پر رضا مند ہونے کے دیدہ و دانستہ بعض مصائب عظیمہ کے موقع پر محض اس غرض سے کہ لوگوں کو اس حادثہ عظمیٰ کی خبر دیکھ جائے۔ اس الزام اور اتہام کو اپنے ذمہ سے رفع کیا جائے کہ یہ شخص مٹی القلب اور سخت دل ہے اور جس سخت حادثہ اور سولخ سے ذرا بھی متاثر نہیں ہوتا اور انکو آسان اور سہل سمجھتا ہے۔ اگر بعض ایسے امور کا اظہار کیا جائے جو ظاہری نظر میں بڑی صبری پر دلالت کرتے ہوں۔ تو ہمیں کوئی حرج نہیں۔ اور ہمیں کسی قسم کی خرابی لازم نہیں آتی۔ اور اسکو مقام صبر کے کسی قسم کی منافات نہیں اور ہرگز ہرگز بے صبری اور جزع و فزع میں شمار نہیں ہے۔ اسلئے ان مصلح کو مد نظر رکھ کر بعض مصائب مثلاً باپ اور بھائی کے مرنے میں کپڑے چاک کر نیکو جائز رکھا ہے۔ اور احادیث میں اسکی اجازت دی گئی ہے۔ اور حدیث شریف مذکور جو تغلیظ ارتشید کے طور پر وارد ہوئی ہے۔ وہ اس پر محمول ہے کہ ایسے امور اس شخص سے بے صبری اور جزع و فزع کے طور پر صادر ہوں پس جو بے صبری سے مشابہ امور مقام صبر میں ثابت قدمی کی حالتیں بعض مصلحتوں کی بنا پر ظاہر ہوئے ہوں۔ وہ اس حدیث شریف کے منافی نہیں ہیں۔ شیخ عبدالحق دہلوی مدارج النبوة میں فرماتے ہیں: "پس آنحضرت صلعم کامرض بہت سخت ہو گیا چنانچہ منقول ہے کہ حضرت اضطراب و بیقراری فرماتے۔ اور اپنے بستر پر کروٹیں بدلتے۔ اور پلٹیاں کھاتے تھے۔ عائشہ فرماتی ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ اگر ایسی حالت ہم میں سے کسی شخص سے ظاہر ہو تو حضرت اسکو برا کہتے ہیں۔ اور ناراض ہوتے ہیں۔ فرمایا: عائشہ میرا مرض بہت سخت و شدید ہے۔" الخ۔ اسکے بعد صاحب مدارج النبوة فرماتے ہیں: "لیکن بلا میں جزع و فزع کرنا اور بیماریوں میں آہیں بھرنا اور چنچنا چلانا کیسا ہے۔ یہاں جزع و فزع کی باتیں جبکہ معنی بے صبری اور بے طاقتی ہیں۔ کرنا اور بلا کو مکرر جاننا اور اس سے بھاگنا حرام ہے۔ اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں اور غیبت و شکستگی و بچا رگی جو بندگی کی حالت کو لازم ہے۔ اسکے اظہار کے قصہ سے آہ و زاری کرنا اور وہ اضطراب و بیقراری جو مرض کی شدت اور صعوبت سے عارض ہو۔ وہ دوسری چیز ہے۔ اور یہ چیزیں جزع و فزع کرنے اور بلا کو مکرر وہ جاننے

اور اس سے بھاگنے اور گریز کر نہیں داخل نہیں ہیں۔ اور عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث جو آنحضرت صلعم کے احوال شریف کے بیان میں مذکور ہوئی اسکے ثبوت میں کافی ہے۔ ہاں بیقراری اور نالہ وزاری اگر عدم رضا و تسلیم کی وجہ سے ہو تو مکروہ ہے۔ اور شکایت میں داخل۔ اور علما و دانشمندی میں سے جن لوگوں نے کہ اس پر کراہیت اور شکایت کا اطلاق فرمایا ہے۔ وہ مطلق اور غیر مقید نہیں ہے۔ بلکہ بے صبری اور بیقراری سے مقید ہے۔ لیکن دروالم کی خبر دنیا انسانی جبلت و طبیعت کا مقتضا ہے۔ بالاتفاق اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔ پس درو و شکایت کے ذکر کرنے کی قسم کی قباحت لازم نہیں آتی بہت سے آدمی ایسے ہیں کہ وہ بظاہر خاموش ہیں۔ اور باطن میں شاکی ہوتے ہیں۔ اور بہت انسان ایسے ہیں جو ظاہر مرض و بلا کی باتیں کرتے ہیں۔ مگر باطن میں راضی اور خوش ہیں۔ پس ایسے امور میں دل کا عمل معتبر اور قابل اعتماد ہے۔ نہ کہ زبان کا فعل۔ انتہی اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ مصنف علام نے جو کچھ اس مسئلہ میں قول امامیہ کے بطلان کو باب میں ذکر فرمایا ہے۔ بالکل باطل اور مردود ہے۔ اس لئے کہ امامیہ مصائب میں جزع و فزع کرنا جائز نہیں جلتے جو مصنف کا قول ان پر صادق آئے۔ ہذا میں فرمایا ہے۔ و یجب لمضا بالقضا ولا یجوز الفزع و عدم المضا (قضا کے الہی پر رضامند ہونا واجب ہے۔ اور جزع و فزع کرنا اور نارضا مند ہونا جائز نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ امامیہ مذہب میں بعض مصائب کے موقع پر کپڑوں کا چاک کرنا جائز اور روا رکھا گیا ہے۔ اور یہ امام فقہائے شافعیہ و حنفیہ کے نزدیک بھی حرم نہیں ہے۔ بلکہ مکروہ ہے اور فعل مکروہ پر کسی قسم کی مذمت اور عقوبت عائد نہیں ہوتی۔ صاحب جامع الاصول نے مسند شافعی کی شرح میں فرمایا ہے والذی ذہب لہ الشافعی ان الذلیعة و شق الجیوب و ضرب الخدود و تمشیھا و الصباح مکروہ شافعی کا مذہب یہ ہے کہ نوحہ کرنا۔ گریبان پھاڑنا۔ رخساروں پر طمانچے مارنا اور انکو زخمی کرنا اور خچیا چلانا مکروہ ہے۔ فتاویٰ عالمگیریہ میں رقم فرمایا ہے ویکرہ للرجال تسوید الثیاب و تمشیقھا للتغریة و کلا یا س بالتسوی للنساء (کسی کے ماتم میں مردوں کو اپنے کپڑے سیاہ کرنا اور ان کو پارہ پارہ کرنا مکروہ ہے۔ اور عورتوں کو سیاہ لباس کرنا کچھ ڈر نہیں)۔

تیز یہ لوگ حکم کرتے ہیں کہ پانی میں غوطہ مارنیے روزہ باطل ہو جاتا ہے حالانکہ بالاجماع کھانا پینا اور جماع کرنا۔ روزے کو فاسد اور

**قول مصنف تحفہ**

باطل کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کے بعض علما کو جب صحیح احادیث اسکے خلاف معلوم ہوئیں تو اس مسئلہ میں اس قول سے انحراف کر کے عدم فساد کے قائل ہو گئے۔

**جواب باصواب** یہ تحریر چند وجہوں سے قابل اعتراض اور محل نظر ہے وجہ اول

الطہارہ و روزہ و ام فطرت میں ہے

صفحہ ۱۵۰

اس باب میں اقوال فقہائے اہلسنت

اعتراض

یہ کہ اس مسئلہ میں علمائے امامیہ میں اس باب میں اختلاف ہے کہ روزہ دار کو پانی میں غوطہ لگانا مکروہ ہے یا حرام۔ اور حرام ہونے کی صورت میں روزہ کو باطل کرتا ہے۔ یا نہیں۔ اور اختلاف کے پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ائمہ علیہم السلام سے ارتناس یعنی پانی میں غوطہ لگانے کے بارے میں جو ہنی وارد ہوئی ہے۔ اس کے باب میں بعض علماء مثل ابن ادریس وغیرہ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ ہنی تنزیہی ہے۔ اور ارتناس مکروہ ہے۔ اور حدیث عبداللہ بن شان جو اسے حضرت صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ قال کرمہ للصائم ان یرقن الماء (صائم کو پانی میں غوطہ لگانا مکروہ ہے) اس قول کی مؤید ہے۔ اور بعض علماء فرماتے ہیں کہ ہنی تحریمی ہے۔ اور صائم کو پانی میں غوطہ لگانا حرام ہے۔ کیونکہ ہنی کی حقیقت تحریم ہے۔ اور حقیقت پر محمول کرنا مجاز پر محمول کرنے سے اونٹے اور بہتر ہے۔ اور حکم تحریم کی علت روزے میں احتیاط کرنا ہے۔ اس لئے کہ مرتس یعنی غوطہ مارنے والا اکثر اوقات اپنے خوف (شکم) کو پانی بھیجنے سے محفوظ اور خالی نہیں رکھ سکتا۔ اور جو شخص اپنے دل میں ذرا غور کرے۔ اس پر یہ مطلب اضح اور منکشف ہو جاتا ہے اور عبداللہ بن شان کی حدیث ضعیف ہے۔ وہ اخبار کثیرہ کی معارض اور قابل نہیں ہو سکتی۔ اور اگر اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو بھی وہ قول تحریم کے منافی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ اگر ہمت تحریم کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے۔ پھر اس باب میں اختلاف ہوا۔ کہ وہ تحریم کی صورت میں مطلق روزہ بھی ہے یا نہیں۔ ایک گروہ علماء کا قول یہ ہے کہ مطلق روزہ نہیں۔ اور روزہ کی حالت میں پانی میں غوطہ لگانا ایک فعل حرام واقع ہوتا ہے لیکن روزے کو فاسد نہیں کرتا۔ اور قضا اور کفارہ کا موجب نہیں ہوتا۔ مگر جبکہ پانی اندر جانے کا یقین ہو جاوے۔ جو اقطار روزے کا موجب ہے۔ تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ نہی ایسے امر ہے۔ جو عبادت سے خارج ہے اور نہی ایسے امر سے جو خارج از عبادت ہو۔ عبادت کو فاسد نہیں کرتی جیسا کہ اصول فقہ میں بیان ہو چکا ہے۔ اور یہ قول صاحب شرائع اور دیگر علماء کا مختار ہے۔ کتاب معتبر میں فرماتے ہیں ويمكن ان يكون الوجه في التحريم الاحتياط في الصوم ان المقتضى في الاغلب لا ينفك ان يصل الماء الى جوفه فيحرم وان لم يحجب منه قضاء ولا كفارة الا مع اليقين بانبتلاء الماء بوجوب اللفظ (اور ممکن ہے کہ تحریم روزہ میں احتیاط کرنے کی وجہ سے ہو۔ کیونکہ حالت ارتناس میں اکثر پانی اندر چلا جاتا ہے اس لئے اس کو حرام کر دیا گیا اگرچہ اس سے نہ قضا واجب ہوتی ہے اور نہ کفارہ جب تک پانی کے اندر نکلے جانے کا یقین حاصل نہ ہو) اور صاحب مدارک نے بھی اس قول کو پسند فرمایا ہے۔ اور بعض قائل ہیں کہ جبکہ ارتناس سے پانی کے اجزا کا اندر جانا متحقق ہوتا ہے پس اس معنی میں وہ کھانا اور پینا ہے۔ اور روزے کے باطل ہونیکا باعث بنتا ہے۔

اس کلام کے بیان کرنے سے مصنف قائل پر بخوبی منکشف ہو گیا کہ امامیہ کا کلام اس مسئلہ میں نہایت

صحیح اور بالکل درست ہے۔ اور معاند محض مکابر ہے۔ اور ان اقوال کو فقہ حنفیہ سے بھی مطابق کر سکتے ہیں کیونکہ جو علماء کہ تخریم اور عدم فساد کے قائل ہیں۔ ان سے ہمیں بحث نہیں۔ اور جو گروہ کہ ارتماس کو مکروہ جانتے ہیں مذہب حنفیہ کے موافق ان کا قول بالکل صحیح ہے اور کسی بیان اور دلیل کی حاجت نہیں۔ کیونکہ رئیس الفقہاء کے نزدیک عمامہ کے لئے غسل کرنا مطلقاً مکروہ ہے۔ اور ارتماس غسل کی ایک قسم ہے پس اسکے مکروہ ہونے میں حنفیہ کے نزدیک کوئی شک نہیں۔ فتاویٰ ولوالجی میں فرمایا ہے وکما قال ابوحنیفۃ الاغتسال و الاستنشاق للصائتہ نہ یصیر کانه یصیر و یظہر الصبح انتہی۔ (اور ابوحنیفہ روزہ دار کیلئے غسل کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا مکروہ جانتے ہیں۔ گویا کہ وہ مقیرار اور متکدل ہوتا ہے۔ اور بنیانی کا اظہار کرتا ہے) اور جو گروہ کہ حرمت اور فساد کے قائل ہیں۔ ان کے قول کی تطبیق بھی نہایت واضح اور صاف ظاہر ہے۔ اسلئے کہ ارتماس غسل کی ایک نہایت زیر دست قسم ہے کیونکہ ارتماس اور غوطہ لگانے کی حالت میں ایک وقت تک پانی غسل کر نیوالے ہی تمام جلد سے ملائی اور تماس رہتا ہے پس اس حال میں کراہیت زیادہ تر شدید اور سخت ہوگی نیز خونہ مار نہیں غالباً استنشاق اور اقطار وغیرہ کے ذریعہ پانی کے اجزا کا جوف میں پہنچنا لازم ہوتا ہے۔ اور جو چیزیں کہ حال کی اصلاح اور درستی کرتی ہیں مثلاً تیل وغیرہ روزے کو باطل کرتی ہیں فتاویٰ ولوالجی میں فرمایا ہے اما السعوت فی الالف والاقطار فی الاذن ان کان دهنًا و ما اشبه ذلک یفسد صومہ لانه ادخل فی الجوف ما یصلح البدن فکان فی المعنی الاکل انتہی۔ (لیکن اگر ناک میں سحوط کرنا اور کان میں قطرات ٹپکانا۔ اگر تیل اور اسکی مشابہ چیزوں سے ہے۔ تو اس سے اسکا روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اسے اپنے جوف میں ان چیزوں کو داخل کیا۔ جو بدن کی اصلاح و درستی کرتی ہیں پس و حقیقت وہ کھانا ہے) حنفیہ کے نزدیک بعض اوقات میں مثلاً گرم موسم میں اور گرم سن و سال میں اور گرم فراج میں۔ اور گرم وقت میں پانی بے شک و شبہ بدن کی اصلاح کر نیوالا ہے۔ اور معاند محض مکابر ہے۔ اور فقہ حنفیہ کی بعض کتابوں میں جو پانی کے علاوہ اور چیزوں کی تخصیص مذکور ہے۔ وہ تخصیص اختصاص ہے پس مذہب حنفیہ کی موافق اس وقت میں پانی کا کان میں ٹپکانا اور سحوط کرنا بھی مفسد صوم ہونا چاہئے۔ اور ارتماس میں اکثر اوقات اقطار اور سحوط لازم آتا ہے پس اسکا بھی مفسد صوم ہونا ضروری ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ بعض علماء امامیہ نے اطرا و آب یعنی حلق کے اندر پانی پہنچانیکو مطلقاً مفسد صوم ہو نیکا حکم دیا ہے۔ اور مذہب مالکیہ کے موافق اس تیل کی صحت بالکل واضح اور ظاہر ہے۔ کیونکہ مالکیہ کے نزدیک پانی اور شراب اور ایسی سی چیزوں کا ناک نہ کھان کان اور آنکھ کے ذریعہ سے حلق میں پہنچنا مفسدات صوم میں داخل ہے۔ اور روزے کو باطل کرتا ہے منہج الوفیہ شرح رسالہ غیرہ جو مذہب مالکیہ کی ایک معتبر کتاب شیخ ابو الحسن شافعی کی تصنیف سے ہے۔ اس میں شرائط و ارکان صوم میں

مذہب اہلسنت کے موافق ارتماس کا مفسد صوم ہونا

صفحہ ۱۵۲

بیان کیا ہے۔ الاول الامساك عن المفطرات كالجماع واخراج المني والمذي والقي وایصال الماء والشراب  
او غیر دالے لخلق من الفم والاذن والعین انتہی۔ اول مفطرات صوم سے باز رہنا جیسے جماع کرنا۔ منی  
اور مزی کا نکالنا۔ قے کرنا۔ اور پانی اور شراب وغیرہ چیزوں کا منہ ناک اور آنکھ کے رستے طلق میں پہنچانا۔ اور  
ارتناس میں غالباً پانی کا طلق میں پہنچنا لازم ہے۔ اور وہ مفد صوم ہے پس جس چیز کے عمل میں لائیے ایک مفد  
صوم کا وجود میں آنا لازم ہو۔ اس سے بھی اجتناب کرنا واجب ہوگا اور وہ بھی مفد صوم ہوگا۔

**وجوب دوم**۔ یہ کہ مصنف نے اس مسئلہ میں مذہب امامیہ کے بطلان پر احتجاج کرتے ہوئے تحریر فرمایا  
ہے۔ حالانکہ بالاجماع مفدات صوم کھانا پینا اور جماع کرنا ہے۔ اس کا مطلب ٹھیک ٹھیک معلوم نہیں ہوتا۔ اگر  
اس سے مصنف کا مقصود ہے کہ یہ تین چیزان چیزوں میں سے ہیں جن کے مفطر صوم ہونے پر اجماع ہے۔ تو  
بیشک قابل تسلیم اور صحیح و درست ہے۔ لیکن استدلال کی تقریب میں اس سے کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں ہوتا  
اور اگر غرض یہ ہے کہ صرف انہی تین چیزوں کے مفدات صوم ہونے پر اجماع ہوا ہے۔ تو ہرگز درست نہیں کیونکہ  
عمداً منہ بھر کر نے کرنا اور مثل اسکے اور چیزیں مفدات صوم میں سے ہیں جنکے مفد صوم ہونے پر علماء و فقیہین  
کا اجماع ہو چکا ہے جیسا کہ فقہ حنفیہ کی کتابوں میں مذکور ہے اور بعد میں نقل کیا جائے گا۔ اور اگر یہ مقصود ہے  
کہ مفدات صوم صرف ہی تین چیزیں ہیں۔ جیسا کہ مصنف کا سیاق و کلام اس پر دال ہے۔ تو غیر مسلم اور ناقابل  
قبول ہے۔ کیونکہ مفد خواہ قضا و کفارہ دونوں کا باعث ہو۔ خواہ محض قضا کا موجب۔ دونوں حالتوں میں  
مفسد ہے۔ مخرج وقایہ میں باب موجب الافساد میں فرمایا ہے من جامع او جمع فی احد السبیلین او اکل  
او شرب غداء او دواء عدا او احتیج وظن انه فطره فاکل عدا قضی و کفر کالمظاہر وان افطر خطاء او هولاء  
لیکون ذاکراً للصوم فافطر من غیر قصد لما اذا مضى فدخل الماء فی حلقه او مکرها او احتقن او استسعط  
للمصب لدواء فی الالف فوصل الی قصبة الالف واقطر فی اذنه او ذاق ذائقه او امه فوصل الی  
جوفه او دماغه او ابتلع حصاة او استقاء ملأ فیه او الشجر او افطر بطنه لیلاً وهو یوم او اکل ناسیا  
وظن انه فطره فاکل عدا او جمععت نائمة اولم یسوفی رمضان کلاً صوماً ولا فطراً اذا اصبح غیر ذاکراً  
للمصوم فاکل قصه فقط (جو کوئی جماع کرے یا اس سے جماع کیا جائے۔ قبل میں ہو یا دبر میں۔ یا کھائے یا  
پئے۔ خواہ غذا ہو یا دوا۔ ویدہ و دانستہ۔ یا حجامت کرے اور یہ گمان کرے کہ اس کا روزہ افطار ہو گیا۔ پس  
وہ عمداً کچھ کھالے۔ وہ قضا کرے اور مظاہر کی طرح کفارہ بھی دے۔ اور اگر غلطی سے افطار کرے یعنی اسکو  
یاد تھا کہ میں روزہ سے ہوں۔ مگر بلا ارادہ افطار کر لے مثلاً کلی کرتے وقت پانی اسکے من میں چلا جائے  
یا جبراً کوئی افطار کرادے۔ یا حقنہ کرے یا سحوط کرے یعنی ناک میں دوا ڈالے اور وہ ناک کی نالی تک

پہنچ جائے۔ یا کان میں قطرات ٹپکائے یا سالن کا ذائقہ چکے۔ اور وہ اسکے پیٹ یا دلخ میں پہنچے۔ یا کوئی نکل  
 بگل جائے یا قے کرے جس سے منہ پر ہو جائے۔ یا خلق میں پانی پہنچائے یا یہ گمان کرے کہ ابھی رات ہے کچھ  
 کھالے۔ حالانکہ اس وقت دن ہو۔ یا بھولے سے کچھ کھالے۔ اور یہ گمان کرے کہ روزہ باطل ہو گیا۔ پھر دانستہ  
 کھالے۔ یا کسی عورت سے سوتے میں جماع کیا جائے۔ یا کسی شخص نے کل ماہ رمضان میں نہ تو روزے کی  
 نیت کی اور نہ مفطر کو عمل میں لایا یا جب صبح ہوئی تو وہ روزے کی نیت کئے ہوئے نہ تھا پس اس نے کچھ کھا  
 لیا۔ وہ فقط قضا کر گیا) شافعی بھی کان اور حلیل میں دوا ٹپکانے اور اسعاط کو مفطر جاتے ہیں۔ کتاب  
 حجتہ کلامتہ میں فرمایا ہے: والتقطیر فی باطن الاذن والا حلیل یفطر۔ نذالشافعی وکذا الاسعاط (کان اور حلیل کے اندر قطرات ٹپکانا اور اسی طرح اسعاط یعنی ناک میں دوا سونگھنا شافعی کے  
 نزدیک مفطر صوم ہے)۔

اس بیان سے واضح ہو گیا کہ محذور مصنف کو باوجود اسکے کہ کتب فقہ کا ہمیشہ درس دیتے ہیں  
 اور فن تفسیر میں بڑی کدوکاوش فرماتے ہیں۔ اور مجالس وعظ و مناظرات میں ہمیشہ بیان کرتے رہتے ہیں۔ اور  
 کشف و کرامات کا بھی ادعا فرماتے ہیں پھر بھی صوم کے مفہوم سے واقفیت حاصل نہیں ہے۔ اس ہیئت  
 کزائی میں امر شرعی میں کسی قدر غفلت اور سستی ثابت ہے۔ اور مقصد شارع علیہ السلام اور آپ کے احکام سے  
 کس قدر دور ہیں۔ بایں ہمہ اوصاف ان خوبیوں پر اپنے آپ کو مجتہدین اربعہ سے افضل سمجھتے ہیں۔ ان  
 هذا الشئ عجب۔

طرفہ یہ ہے کہ انکے اکثر علماء کے مذہب کے موافق لڑکے کیساتھ وطی فی الدبر  
**قول مصنف تحفہ** کر نیے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ حالانکہ آئمہ سے اسکے خلاف مروی ہے  
 اور تمام ائمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو چیز انزال کا باعث ہو۔ وہ مفطر صوم ہے یعنی روزے کو  
 باطل کرتی ہے خواہ وطی قبل میں ہو یا دبر میں۔

عراق مصنف

مصنف نے جو اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ وہ چند وجہوں سے  
**جواب باصواب** مختل اور باطل ہے۔ وجہ اول یہ ہے کہ مسئلہ کے بیان میں  
 تلبیس اور خبط سے کام لیا ہے۔ اور قول شاذ کو اکثر علماء سے منسوب کیا ہے جامع عباسی میں فرماتے ہیں  
 سوم۔ جو چیز کہ روزہ کو باطل کرتی ہے وہ عمداً حشفہ کا داخل کرنا ہے قبل میں ہو یا دبر میں۔ زندہ کی ہو۔  
 یا مردہ کی پس فاعل اور مفعول دونوں کا روزہ باطل ہو جاتا ہے۔ شیخ ابو جعفر طوسی کتاب مبسوط میں فرماتے  
 ہیں ان وطی الغلام والدابة مفسد الصوم ويجب لقضا والكفارة (لڑکے اور چارپایہ سے وطی کرنا روزی

کو باطل کرتا ہے۔ اور قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں) اور خلاف میں بھی ذکر کو عورت اور مرد کی دہر  
میں داخل کرنے پر قضا و کفارہ کے وجوب کا حکم فرما کر اس باب میں اجماع علمائے امامیہ کا دعویٰ فرمایا ہے  
اور مدارک الاحکام میں فرماتے ہیں اما الوطی فی الدبر فان کان مع الانزال فلا خلاف بین العلماء کافۃ  
فی انه مفسد للصوم وان کان بدون الانزال فالمعروف من مذهب اصحابنا نہ كذلك لا خلاف و  
مقیث ثبت التحريم کان مفسدا للصوم بالاجماع المکب (لیکن وہی فی الدبر اگر وہ انزال کیساتھ ہو تو اس کے  
مفسد صوم ہونیکے باب میں کسی عالم کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر انزال کے بغیر ہو تو بھی ہمارے اصحاب کا  
مشہور مذہب یہ ہے کہ مطلق ہونیکے وجہ سے اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور جب تحریم ثابت ہو گئی تو یہ اجماع  
مکب مفسد صوم بھی ہوا اور اس قول کے قائل کو جو شبہ ہے وہ یہ ہے کہ موجب جنابت جو حالت بیاری  
میں مفسد صوم ہے۔ وہ انزال ہے۔ یا انتقلے ختائین اور وطی دہر کی حالت میں جبکہ انزال واقع نہ ہو  
تو یہ دونوں یاقین متحقق نہیں ہوتیں۔ نہ تو انزال ہوا۔ نہ انتقلے ختائین (یعنی دونوں ختان آپس میں نہیں ملے)  
کیونکہ ختائین (ثنیۃ ختان) سے قبل اور ذکر مراد ہے۔ اور لغت عرب میں ختان کا لفظ دہر کے لفظ استعمال  
نہیں ہوا صاحب جامع الاصول نے مسند شافعی کی شرح میں فرمایا ہے الختان وهو من الرجل موضع  
القطع المفتر عن الحشفة وختان المرأة فی اعلیٰ فرجها داخل الشفرین فان مخرج بولها من ثقبۃ  
فی اعلیٰ الفرج کاحلیل الرجل علیہا جلیدة کعرف الدیک یقطع تلك الجلیدة فاذا اوجع الرجل  
حشفة فی فرجها فی سلك فی اسفل الفرج حاذی ختان الرجل وختان المرأة لا یعمد النقتا والمقصود  
بالنقلۃ الختائین تغیب الحشفة فی الفرج (مرد کا ختان حشفہ کی وہ جگہ ہے جو کھلی اورنگی ہوتی ہے  
اور عورت کا ختان شفرین یعنی دونوں کناروں کے اندر فرج کے سب سے اوپر والے حصے میں ہے کیونکہ عورت  
کے پیشاب کا مخرج ایک سوراخ ہے جو فرج کے حصہ اعلیٰ میں ہوتا ہے جیسا کہ مرد کا حلیل۔ اور اس  
(ختان زن) پر ایک جھلی مرغے کی کلفی کی سی ہوتی ہے اس جھلی کو کاٹ دیا جاتا ہے پس جب مرد اپنا حشفہ  
عورت کی فرج کے اندر اس رشتہ میں جو فرج کے سب سے نیچے کے حصہ میں ہوتا ہے داخل کرتا ہے۔ تو  
مرد کا ختان اور عورت کا ختان باہم محاذی ہو جاتے ہیں اسلئے کہ وہ دونوں مل گئے ہیں۔ اور انتقلے ختائین  
سے یہ مراد ہے کہ حشفہ فرج میں غائب ہو جائے)

وجہ دوم۔ یہ کہ اس مسئلہ میں مذہب امامیہ کے بطلان پر استدلال کرتے ہوئے جو فرمایا ہے کہ جو  
چیز انزال کا باعث ہو وہ بالاجماع مفسد صوم ہوتی ہے۔ اگر انزال کے متحقق ہونیکے حالت میں مفسد  
صوم ہونا مراد لیا گیا ہے۔ تو یہ قول مسلم ہے۔ لیکن تاہم اس سے استدلال کرتے ہوئے کو کچھ نفع حاصل نہیں

ہوتا۔ اسلئے کہ بحث صرف عدم انزال کی حالت میں ہے۔ کیونکہ انزال ہونے کی صورت میں وطی فی الدبر بالاجماع مبطل صوم ہے کسی عالم کو بھی اس میں اختلاف نہیں ہے جیسا کہ صاحب ارک کے کلام سے واضح ہو چکا ہے۔ اور اگر مصنف کی مراد اس سے یہ ہے کہ وطی فی الدبر مطلقاً مقصد صوم ہے۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ سو اس باب میں اجماع کا دعویٰ درست نہیں اسلئے کہ چوپائے اور میت کیساتھ جماع کرنا بلاشبہ انزال کا باعث ہو۔ پھر بھی چوپائے اور میت سے جماع کرنا بغیر انزال کے خفیفہ کے نزدیک مقصد صوم نہیں ہے۔ حالانکہ میت سے جماع کرشی صورت میں اتقائے ختمین بھی جو حجابت کے اسباب و فساد صوم کے موجب ہیں سے ایک چیز ہے ضرور متحقق ہو جاتا ہے۔ برخلاف اسکے وطی فی الدبر بلا انزال میں دو متحقق نہیں ہیں شریح وقایہ میں فرمایا ہے ولو وطی میتة او بھیمۃ او فی غیر فرج وهو التفخیز او قبل او لمسان انزل قضی والا فلا (اگر میت یا بھیمہ یا چوپائے یا فرج کے سوا دوسرے سوراخ میں جسکو تفخیز کہتے ہیں یا بوسہ لیا جائے یا لمس کیا جائے۔ اگر انزال ہو جائے تو قضا ہے۔ ورنہ نہیں) اور فتاویٰ قاضی خان میں فرمایا ہے۔ اذا جامع بھیمۃ او میتۃ او جامع فیما دون الفرج ولم یبزل لا یفسد صومہ وان انزل فی هذه الوجہ کان علیہ القضاء دون الکفارة هکذا فی فتاویٰ قاضی خان (جب کوئی روزہ دار چارپائے یا میت سے جماع کرے۔ یا فرج کے سوا اور جگہ میں جماع کرے۔ اور انزال نہ ہو۔ تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر ان صورتوں میں انزال ہو جائے تو اس پر صرف قضا واجب ہو۔ کفارہ لازم نہیں۔ فتاویٰ قاضی خان میں اسی طرح مرقوم ہے) اور شافعی کے نزدیک ناممہ (سوتیلی عورت) اور مجنونہ سے جماع کرشی صورت میں ناممہ اور مجنونہ کا روزہ فاسد نہیں ہوتا حالانکہ یہاں اتقائے ختمین بھی وقوع میں آیا ہے۔ اور اس حکم کے مطلق ہونے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں اگر انزال بھی ہو جائے۔ تو بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ ہدایہ میں فرمایا ہے واذ اجتمعنا لنامۃ والمجنونة وهی الصائمة علیہا القضاء ودون الکفارة وقال زفر والشافعی لا قضاء علیہا اعتبارا بالناسی انتہی (جبکہ ناممہ اور مجنونہ سے جماع کیا جائے اور وہ (ناممہ) روزے سے ہو۔ تو اس پر قضا واجب ہو۔ اور کفارہ لازم نہیں اور زفر اور شافعی کا قول ہے کہ اس پر قضا واجب نہیں کیونکہ وہ ناسی کے حکم میں ہے (بھولے سے کیا ہے۔ نہ کہ دانستہ) اور بعض شافعیہ مثلاً نووی کے نزدیک مکرہ یعنی جس عورت سے جبراً جماع کیا جائے۔ اس کا روزہ باطل نہیں ہوتا۔ کتاب حمتہ لنامۃ میں فرمایا ہے۔ ولو اکراه الصائمۃ حتی اکل او اکرهت المرأة حتی امكنت من الوطی فقل یبطل الصوم قال ابو حنیفہ ومالك یبطل وللشافعی قولان اصحهما عند الشافعی البطلان واصحهما عند النووی عدم البطلان وقال احمد یبطل بالجماع ولا یفطر فی الاکل (اگر صائم کو جبراً

مسئلہ وطی کی مختلف صورتیں اور ان کے احکام

کچھ کھلایا جائے۔ یا کسی عورت سے جبراً وطی کیجائے۔ تو ان صورتوں میں روزہ باطل ہوتا ہے یا نہیں؟  
ابو ضیفہ اور مالک کے نزدیک باطل ہو جاتا ہے۔ اور شافعی کے اس باب میں دو قول ہیں۔ اور دونوں میں  
صحیح قول شافعی کے نزدیک یہ ہے کہ روزہ باطل ہو جاتا ہے۔ اور نووی کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ باطل  
نہیں۔ اور احمد کا قول یہ ہے کہ جلع سے باطل ہو جاتا ہے۔ اور کھانسی صورت میں باطل نہیں ہوتا۔ اس  
قول کا مطلق ہونا اس امر کا مقتضی ہے کہ تحقق انزال کی صورت میں بھی نائمہ مجنونہ اور مکرمہ کا روزہ  
باطل نہیں ہوتا حالانکہ ان صورتوں میں التقائے ختامین ضرور وقوع میں آیا ہے۔ اور بعض صورتوں میں  
انزال بھی تحقق ہو جاتا ہے۔ باوجودیکہ علمائے اہلسنت میں بھی اس باب میں اختلاف ہے۔ کہ آیا وطی  
فی الدبر وطی فی القبل سے ملحق ہے اور اسکے حکم میں ہے؟ فتح الباری کے کتاب الصوم میں فرماتے ہیں۔  
والتخلفوا ایضاً هل یلحق الوطی فی الدبر یا الوطی فی القبل (اور اس امر میں بھی علماء کا اختلاف ہے۔  
کہ آیا وطی فی الدبر وطی فی القبل سے ملحق ہے؟) پس اس مسئلہ کو خصائص امامیہ میں مندرج کرنا محض لغو  
اور فضول ہے۔

**قول مصنف تحفہ** نیز ان میں سے بعض کے نزدیک روزے میں جانور کی کھال کا کھانا جائز  
ہے۔ اور اس سے روزے میں کچھ بھی حلال نہیں آتا۔ اور ان میں سے بعض  
یہ بھی کہتے ہیں کہ روزے میں درختوں کے پتے مثلاً برگ تنبول یعنی پان وغیرہ کھانیے روزے میں کچھ حلال نہیں  
آتا۔ انتہی۔

**جواب باصواب** مصنف کا یہ کلام چند وجہوں سے زیر بحث اور محل غور و تامل  
ہے۔ وجہ اول یہ کہ غیر معتاد چیز کے کھانیے روزہ کے باطل نہ  
ہونیکا حکم ضعیف۔ شاذ اور متروک العمل قول ہے۔ ایسا حکم بنائے اغراض نہیں ہو سکتا۔ لمعہ و مشقیہ میں  
تعریف صوم میں فرمایا ہے وهو الکف عن الاکل والشرب مطلقاً (مطلقاً کھانے اور پینے سے باز رہنے  
کا نام روزہ ہے بشرائع الاسلام میں فرماتے ہیں یجب الامساک عن کل ما کول معتاد کان کالحبذ والفلو  
او غیر معتاد کالحصی والبرد وعن کل مشروب ولولہ یکن معتاداً کمباہ الا نوار وعصاۃ الاشجار  
یعنی ہر کھانسی چیز سے امساک کرنا واجب ہے خواہ عادتاً اسکو کھاتے ہوں جیسے روٹی بمبوعہ جات وغیرہ خواہ  
ان کا کھانا عادت میں داخل نہ ہو جیسے کنکریاں۔ اولے وغیرہ۔ اور ہر ایک مشروب یعنی پینے کی چیز سے امساک  
کرنا اور باز رہنا واجب ہے۔ خواہ عادتاً پینے میں نہ آئیں جیسے شگوفوں کے پانی اور درختوں کا عصاہ۔  
مآرک میں فرمایا ہے واغیر المعتاد فالمعروف من مذهب اصحاب تحریمہ ایضاً لان تحریمہ الاول

احکام امر و اجراء

اغراض من مصنف

تحریف صوم

۱۵۲

والشرب بتناول المعتاد وغیرہ لان الصوم امساك عما یصل الی الجوف وتناول هذه الاشياء  
 بینا فی الامساك (لیکن غیر معتاد اشیا کے روزہ میں استعمال کرنیکی بابت بھی ہمارے صحاب کا مذہب مشہور  
 و معروف ہے کہ ان کا کھانا بھی روزے میں حرام ہے کیونکہ کھانا اور پینا حرام ہے خواہ ان کا کھانا پینا عادت  
 میں داخل ہو یا عادتاً ان کا استعمال نہ کرتے ہوں۔ اسلئے کہ روزہ کے معنی یہ ہیں کہ ہر چیز کو جوف میں  
 جانے سے باز رکھے۔ اور ان (غیر عادی) چیزوں کا تناول کرنا امساك کا منافی ہے) جو لوگ کہ اس امر کے  
 قائل ہیں کہ غیر معتاد چیزوں کے نگلنے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ ان کو یہ شبہ ہوا ہے کہ شارع علیہ السلام  
 نے اکل و شرب یعنی کھانے اور پینے سے منع فرمایا ہے اور شارع علیہ السلام جو امر یا نہی فرماتا ہے وہ معتاد  
 اور تنبا و چیز و پتر منصرف اور راجع ہوتی ہے۔ اور اکل و شرب میں معروف و مشہور وہی چیزیں ہیں۔ جو  
 عادتاً کھانے اور پینے میں استعمال ہوتی ہیں۔ اور سنگہ نیروں وغیرہ کا اندر نگل جانا عرفاً کھانے پینے میں داخل  
 نہیں پس یہ اس کھانے پینے میں داخل نہ ہوگا جن سے روزہ دار کو شریعت میں ممانعت فرمائی گئی ہے۔ اور  
 اس کے نگل جانے اور اندر اتارنے سے روزہ فاسد نہیں ہو سکتا۔ الغرض امامیہ کے نزدیک مشہور اور مفتی بہ  
 مذہب اس مسئلہ میں یہ ہے کہ روزہ غیر معتاد چیزوں کے کھانے اور پینے سے روزہ باطل ہو جاتا ہے۔ اور اس کے  
 تناول کر نیے قضا اور کفارہ دونوں لازم ہو جاتے ہیں۔ اور یہ جو منقول ہے کہ سید مرتضیٰ نے اپنی بعض تصانیف  
 میں فرمایا ہے ان ابتداء غیر المعتاد کا الحصاصہ و نحوہا لا یفسد الصوم (غیر عادی چیزوں جیسے سنگہ نیروں  
 وغیرہ کا نگلنا روزے کو فاسد نہیں کرتا) ضعیف و متروک العمل ہے و کا نہ شریعتاً نہ سنت قبل العمل بھا  
 گویا کہ وہ ایک شریعت ہے جو عمل میں لانیس پہلے ہی منسوخ ہو چکی ہے۔ بہر حال جو شخص کہ غیر معتاد چیزوں  
 کے تناول کر نیے روزے کے فاسد ہونیکا قائل ہے۔ اسکی غرض اس قول سے یہ نہیں ہے کہ غیر معتاد  
 چیزوں کو سید جوع یعنی بھوک رفع کرنے کے طور پر کھائے۔ بلکہ اسکی مراد یہ ہے کہ اگر کوئی غیر معتاد چیزوں میں  
 سے کسی قدر نگل جائے۔ تو اس سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ چنانچہ لفظ ابتلاع (نگلنا جو اس قول میں  
 موجود ہے۔ اس پر دلالت کرتا ہے۔ ماکا لا یجفی علی المتامل الخیر۔

ترجمہ قول مصنف

وجہ دوم۔ یہ کہ مصنف نے جو یہ فرمایا ہے کہ بعض لوگ ان میں سے کہتے ہیں۔ و رختوں کے پتوں مثلاً  
 برگ تنبول (پان) وغیرہ کے کھانیسے روزہ میں کچھ خلل نہیں آتا۔ یہ ایک خطبے جو قائل کے مدعا کو نہ سمجھنے  
 سے پیدا ہوا ہے چنانچہ قائل کی مراد برگ و رخت سوان و رختوں کے پتے ہیں جن کا کھانا عادتاً کھانے میں  
 داخل نہیں جیسے انجیر۔ بید انجیر (ازند) المٹاس اور لکڑی خربزہ کے پتے نہ کہ پودہ سیدہ و دھنیا اور پان کے پتے  
 جو عادتاً ماکولات میں داخل ہیں۔ پس یہ تفریع نہ تو اصل کے مطابق ہے۔ اور نہ یہ مثال مثل کے موافق۔

حقیقہ کے نزدیک بعض چیز کا کھانا باطل روزہ نہیں  
صفحہ ۱۵۷ روئے میں اوسے کھانا

اعتراض

**وجہ سوم**۔ یہ کہ بعض چیزوں کا کھانا اور ان کا نگل جانا بعض حنفیہ کے نزدیک بھی روزے کو باطل نہیں کرتا مثلاً قے جو پری دہن سے کم ہو۔ اسکو منہ میں لا کر پھر نگل جانا روزے کو فاسد نہیں کرتا شرح وقایہ میں فرمایا ہے فی إعادة القلیل لا یفسد عند محمد (تھوڑی قے کو پھر نگل جائیے محمد کے نزدیک روزہ باطل نہیں ہوتا) اور جیسے مینہ اور برف کہ بعض کے قول کے موافق روزے کو باطل نہیں کرتا شرح وقایہ میں مذکور ہے والمطر والثلج یفسدان علی الاصح (قول اصح یہ ہے کہ مینہ اور برف روزے کو باطل کرتے ہیں) اس قول میں لفظ اصح کی قید لگانے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ بعض علماء اس امر کے قائل ہیں کہ مینہ اور برف سے روزہ باطل نہیں ہوتا بعض علمائے معتبر نے اس عبارت کے مضمرات کو نقل فرمایا ہے فی الزاد من ابتلع حصاً او نواة او حیداً کافارۃ علیہ ولا قضاء انتہی۔ زاد میں ہے کہ جو کوئی سنگریزہ یا گٹھلی یا لونگ نگل جائے۔ اس پر نہ کفارہ واجب ہے اور نہ قضا۔

**وجہ چہارم** یہ کہ ابو طلحہ کے نزدیک بھی اوسے کا کھانا روزے کو فاسد نہیں کرتا۔ ابن خرم کتاب محلے میں فرماتے ہیں۔ روینا باصح طریق عن شعبۃ وعمران القطان کلما عن قتادة عن انس ان ابا طلحة کان یاکل البرد وهو صائم قال عمران ویقول فی حدیثہ لیس طعاماً ولا شراباً وقد سمعہ شعبۃ عن قتادة وسمعہ قتادة من انس انتہی (صحیح ترین طریق سے ہم سے روایت کی گئی ہے شعبہ اور عمران قطان دونوں قتادہ سے اور وہ انس سے روایت کرتا ہے کہ ابو طلحہ حالت روزہ میں اوسے کھایا کرتا تھا۔ عمران بیان کرتا ہے کہ وہ اپنی گفتگو میں کہا کرتا تھا کہ یہ نہ تو طعام یعنی کھانے میں داخل ہے۔ اور نہ شراب یعنی پینے کی چیزوں میں۔ اور اسکو شعبہ نے قتادہ سے سنا ہے۔ اور قتادہ نے انس سے سنا ہے) پس اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کیلئے مقرر کیا گیا ہے درج کرنا متذکر محض اور لغو و عبث ہو۔

**قول مصنف مخفی** بعض کہتے ہیں کہ جو چیزیں عادت کھانے میں داخل نہیں۔ ان کا کھانا روزہ کو کچھ ضرر نہیں کرتا۔ باوجود ان تمام باتوں کے اگر کوئی پانی میں غوطہ لگائی اور اسکی ناک یا گلے میں پانی بھی میچے نہ جائے۔ قضا اور کفارہ دونوں اس پر واجب کئے ہیں۔ سبحان اللہ کیا افراط و تفریط ہے اور یہ لوگ مقاصد شرع اور علل احکام سے کس قدر دور پڑے ہوئے ہیں۔

**جواب باصواب** یہ کلام خطا اور تکرار مضمون پر مشتمل اور باطل و مردود ہے کیونکہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ بعض علماء جو روزے میں غیر معتاد چیزوں کا کھانا جائز رکھتے ہیں۔ ان کی مراد اس سے یہ نہیں ہے کہ وہ ان اشیاء کو مستوجع اور بھوک دور کر نیکی غرض سے کھائے۔ بلکہ انکا مدعا یہ ہے کہ احیاناً کوئی شخص کسی غیر معتاد چیز کو روزے کی حالت میں

نگل جائے۔ اور اس سے اسکے روزے میں کچھ خلل واقع نہیں ہوتا۔ اور شرح وقایہ وغیرہ کے کلام سے جو پہلے مذکور ہوا۔ واضح ہو چکا ہے کہ برف مینہ اور ایسی ایسی چیزوں کے کھانے روزے میں کسی قسم کا خلل و فساد پیدا نہیں ہوتا نیز یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ ائیس الفقہاء ابو حنیفہ کے نزدیک روزے میں غسل مطلقاً مکروہ ہے اور انھیں غسل کی سب سے قوی اور زبردست قسم ہے۔ اور اکثر نشوق۔ قطور اور سحوط کے طور پر جو ف میں پانی بھی ضرور پہنچ جاتا ہے اور ان وجوہات سے اسکے مکروہ شدید اور حرام ہونیکا قائل ہونا بھی تہایت متین اور مستقیم قول ہے اور تشبیہ کمال بلاہت و بلاوت کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے کہ باوجودیکہ مراد مقصود نہایت ظاہر اور واضح ہے۔ پھر بھی علل و احکام کے استنباط سے عاجز نہیں۔ حالانکہ مقاصد شریعہ اور علل احکام کی کتب اور تہ کو نہ پہنچنے کی وجہ سے بذات خود ہی تشبیہ کے متنی و ستر اور ہیں۔ اس پر طرہ یہ ہے کہ محققین پر جو فضل و دانش کے ابوالآبائیں تشبیعات بارودہ اور اعتراضات غیر واردہ وارد کرتے ہیں لیکن ان میں کچھ زیادہ تعجب کی بات نہیں ہے۔ قالنا اس اعداء لما جہلو۔ کیونکہ لوگ ان چیزوں کے دشمن ہوا ہی کرتے ہیں۔ جن سے وہ خود جاہل اور ناواقف ہوتے ہیں۔ بدیت۔

تو کہ از فہم مضامین بدیہی عوری	فہم احکام و علل گرنیکی معذوری
(یعنی جو شخص کہ بدیہی مضامین کو نہیں سمجھ سکتا۔ اگر وہ شریعہ کے احکام و علل کو نہ سمجھ سکے۔ تو بیچارہ معذور و مجبور ہے) نیز شرح وقایہ وغیرہ کے کلام سے واضح ہو چکا ہے کہ برف اور مینہ اور ایسی ایسی چیزوں کا کھانا روزے کو کچھ ضرر نہیں پہنچاتا۔ باوجود اسکے پھر بھی نشوق۔ قطور اور سحوط کے طور پر پانی کے کسی جز کا اندر جانا مکروہ ہے۔ سبحان اللہ کیا افراط اور تفریط ہے۔ اور یہ لوگ مقاصد شریعہ اور علل احکام سے کس قدر دور پڑے ہوئے ہیں۔ چونکہ اسکی نظریں مذاہب ربیعہ میں بشار ہیں۔ اسجگہ انکا ذکر تطویل کا باعث ہوگا۔ انشاء اللہ اس باب کے خاتمہ میں مذکور ہونگی۔ اشعار	

قول تولے فقیہ دانش مند	ہمہ حشو است و مہمل و باطل
لفظ عاری ز معنی و معنی	از موافقات صدق و حق عاقل

ترجمہ۔ اے دانش مند فقیہ نیز قول بالکل حشو و بھرتی اور مہمل و باطل ہے۔ الفاظ معنی سے خالی اور معنی صدق و حق سے خالی اور عاری ہیں۔

**قول مصنف تحفہ** نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ عاشورہ کا روزہ صبح سے عصر تک مستحب ہے حالانکہ کسی شریعت میں روزہ متجزی نہیں ہے۔ کہ دن کا کچھ حصہ تو روزہ ہو۔ اور کچھ حصہ بے روزہ۔ ان مسائل میں بالکل ہنوس سے مشابہ ہیں۔ کیونکہ انکے نزدیک روزہ

برت میں بعض چیزوں کا کھانا جائز ہے۔ اور تمام دن کا روزہ رکھنا ضروری نہیں۔ انتہی۔

**جواب باصواب** مصنف کی یہ تحریر جو مذہب امامیہ بلکہ اکثر اہل اسلام کے مذاہب کی ناواقفیت یا تجاہل کی وجہ سے ایک خط پیدا ہو گیا ہے۔ چند

وجہوں سے مردود اور باطل ہے۔ وجہ اول یہ کہ علمائے امامیہ کے درمیان اس باب میں اختلاف ہے کہ محرم میں روزہ رکھنا مستحب ہے یا نہیں بعض تو استحباب کے قائل ہیں بعض نے اس حدیث کے ظاہر پر جو روزہ کے مستحب ہونیکے بارے میں وارد ہوئی ہے مجہول کر کے روزہ شرعی مراد لی ہے یعنی نیت کر کے امساک کرنا۔ اور ان بعض علماء کو نزدیک تمام دن روزہ رکھنا لازم ہے۔ اور بعض اور علماء یہ لکھتے ہیں کہ محرم کا روزہ مستحب نہیں ہے۔ اور روایات سے باوجود یکہ انکی سند ضعیف ہے یہ احتمال ہوتا ہے کہ ان میں عاشورہ سے محرم کی نویں تاریخ مراد ہے شیخ جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر میں ابن عباس سے روایت کی ہے۔ اور اسکی صحت کا حکم فرمایا ہے۔ عاشورہ یوم التاسع (عاشورہ محرم کی نویں تاریخ ہے) منادی نے فیض القدر شرح جامع صغیر میں فرمایا ہے وقیل هو یوم الحادی عشر (اور بعض کا قول ہے کہ وہ گیارہویں تاریخ ہے) و اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال (اور جب احتمال قائم ہو جائے۔ تو استدلال باطل ہو جاتا ہے) اور یہ بھی احتمال ہے کہ روزہ سے اس کے لغوی معنی مراد ہوں۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ روایات میں صوم سے اس کے لغوی معنی (امساک) مراد ہیں یعنی روز عاشورہ عصر تک کھانے پینے سے امساک ہے۔ اس جماعت کے نزدیک صوم حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ اس مسئلہ میں ان کا مذہب یہ ہے کہ جب جگر گوشہ حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم میں شامیان پڑنے لگے ہاتھوں میں نشہ و گرسنہ بے یار ویاور چند محبان و موالیان کے ہمراہ انواع و اقسام کے رنج و محن میں مبتلا ہے۔ تو محبت صادق الولا کو لازم ہے کہ اس روز غم و اندوہ میں مشغول رہے۔ اور اس سلسلہ سعادت طاہرہ کی متابعت اور پیروی میں عصر تک نشہ و گرسنہ بسر کرے۔ چنانچہ شیخ ابو جعفر طوسی نے کتاب مصلح میں عبد اللہ بن سنان سے روایت کی ہے قال دخلت علی ابی عبد اللہ علیہ السلام فی یوم عاشوراء الفقیہ کا سفال لون ظاہر الحزن و دموع یخدر من عینہ کاللولوء المتساقط قلت یا بن رسول اللہ مم بکاءک لا ابکی اللہ عینیک فقال لی او فی غفلة انت ما علمت ان الحسین بن علی اصیب فی مثل هذا الیوم فقلت یا سیدی فما قولک فی صومہ فقال علیہ السلام صم من غیر تبئیت و افطرم من غیر غسیت ولا تفعل یوم صوم مکلا ولیکن افطارک بعد العصر ساعة علی شربة من ماء فان فی ذلك الوقت

روزہ عاشورہ میں مختلف اقوال

صفحہ ۱۵۹

من ذلك اليوم تجلت للجميع عن آل الرسول صلى الله عليه وآله وانكشف الملمحة عنهم (راوی کہتا ہے کہ میں روز عاشورہ حضرت صادق علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا کیا دیکھتا ہوں کہ رنگ حضرت کا متغیر ہے۔ اور چہرے سے حزن و ملال ظاہر ہے۔ اور چشمائے مبارک سے موتیوں کی طرح آنسو ٹپک رہے ہیں میں نے عرض کی اے فرزند رسول خدا آپ کی آنکھوں کو نہ رلائے۔ آپ اس وقت کیوں رورہے ہیں۔ فرمایا کیا تو غافل اور بے خبر ہے؟ آیا تجھ کو معلوم نہیں ہے کہ حسین بن علی آج ہی کیدن شہید ہوئے ہیں نے عرض کی اے میرے آقا اس روز کے روزے کے بارے میں حضرت کیا فرماتے ہیں؟ فرمایا بے نیت کئے روزہ رکھ۔ اور شام سے پہلے افطار کر لے۔ اور اسکو پورے دن کا روزہ نہ بنا۔ اور اس کو عصر کے ایک ساعت بعد پانی سے افطار کرنا چاہئے۔ کیونکہ اس روز اسی وقت میں آل رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے جنگ و جدل موقوف ہوئی تھی) یہی وجہ ہے جو بعض کتب فقہ میں اس سے امساک تعبیر کیا گیا ہے۔ اور بعض کتابوں میں جو لفظ صوم واقع ہوا ہے۔ اس سے اسکے لغوی معنی مراد ہیں۔ اور اسکا قرینہ یہ ہے کہ صوم حقیقی میں امساک نیت کیساتھ ہوتا ہے۔ اور یہاں نیت کرنا شرط نہیں ہے۔ تجزیہ اور تبیین کا جائزہ ہونا حقیقی روزے میں ہے۔ اور یہاں دراصل روزہ ہونا نہیں۔ کیونکہ یہ عمل اہلبیت نبوی علیہ السلام کے مصائب کی یادآوری کا موجب و زینہ اور نیریدوں کی شقاوت کی یاد دہانی کا باعث ہوتا ہے۔ مخدوم چونکہ اس گروہ شقاوت پر وہ کے قدم قدم چلنے والوں اور ان ملاعنہ کے آثار کی متابعت کرتے ہوئے ان کے رئیس و سرگروہ ہیں۔ اس عمل سے طبیعت پر کمال صدمہ ہوا۔ قلوب عوام کو نفرت دلائی غرض سے ازراہ تعصب و عناد اس عمل مسعود کو اعمال ہنود سے مشابہ فرمایا۔ تیز مکر را بیان ہو چکا ہے کہ اس غیر معتاد کھانے پینے سے یہ غرض نہیں ہے کہ ان غیر عادی اشیاء کو بھوک رفع کرنے کے لئے کھائیں۔ بلکہ اس سے مدعا یہ ہے کہ اگر احیاناً کوئی شخص ایسی کوئی چیز نگل جائے۔ تو اس فعل سے اسکے روزے میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ پس ہنود سے کسی طرح بھی مشابہت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ یہ لوگ غیر معتاد اشیاء کو بھوک اور پیاس کے رفع کرنے کی غرض سے روارکتے ہیں۔ اور اصل روزے میں تجزیہ یعنی اسکے ٹکڑے کرنا جائز جانتے ہیں۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ کلام امامیہ کی تقریر سے واضح ہو گیا کہ جو لوگ روزہ عاشورہ کو وقت عصر افطار کرنا جائز جانتے ہیں۔ وہ روز عاشورہ کے امساک کو صوم حقیقی نہیں جانتے۔ اور اس پر لغوی معنی میں صوم یعنی روزے کا اطلاق کرتے ہیں۔ یعنی بغیر نیت کئے امساک کرتے ہیں۔ اور ایسے روزے کا تجزیہ یعنی ٹکڑی کرنا تمام ادیان و مذاہب میں جائز ہے۔ اور شریعت مقدسہ محمدیہ علی صا دہا وآلہ الف الف تحیہ و سلام

روزہ عاشورہ روزہ اصطلاحي شرعي نہیں روزہ لغوی ہے

میں بھی واقع ہے حنفیہ بھی اس تجزیہ کے قائل ہیں۔ اور اسکے شواہد اور مثالیں کثرت میں منجملہ ان کو یوم الشک کا روزہ ہے۔ جو حنفیہ مذہب کی موافق عوام کیلئے لازم ہے کہ صبح سے منقذات سے اساک کریں۔ اور زوال کے بعد افطار کر لیں۔ شرح وقایہ میں فرمایا ہے والنفل فیہ لے فی یوم الشک لحبب جماعاً ان وافق صوماً یعتادہ الا تصوم الخواص کا القاضی والمفتی ویفطم غیرہم بعد الزوال انتہی (اس روز یعنی روز شک میں روزہ نفل اجماعاً محبوب ہے اگر وہ روزہ عادی کے موافق ہو لیکن خواص مثلاً قاضی اور مفتی تو روزہ رکھیں اور انکے سوا عام لوگ زوال کے بعد افطار کر دیں) کافی میں جو فقہ حنفیہ کی معتبر کتاب ہے مذکور ہے۔  
 والمختار ان یصوم المفتی بنفسہ ناویا التطوع ویفتی العوام بالتلوم الی وقت الزوال ثم یلا افطار انتہی (مختار قول یہ ہے کہ مفتی خود تو تطوع کی نیت سے روزہ رکھے۔ اور عوام کو فتویٰ دے کہ زوال کی وقت تک اساک رکھیں بعد ازاں افطار کر لیں) نیز شرح وقایہ میں ہے ومیسک بقیۃ یوم صبی بلغ وکافراً سلم وحائض طہرت ومساقر قدم انتہی (اور یوم الشک کے باقی حصہ میں اساک کرے۔ بچہ جو بالغ ہو جائے۔ اور کافر جو مسلمان ہو جائے۔ اور حین وانی غورت جو حین سے پاک ہو۔ اور مسافر جو سفر سے آئے) وجہ سوم۔ یہ کہ مصنف نے جو لکھا ہے کہ تجزی شروع نہیں ہے۔ سوا اگر اس سے مراد یہ ہے کہ صوم مفروضی میں تجزی شروع نہیں ہے۔ یہ قول سلم اور مقبول ہے لیکن یہاں یہ ذکر بالکل بے جوڑ اور بے محل ہے۔ کیونکہ بحث تو صوم عاشور میں ہے جو نافلہ روزوں میں سے ہے نہ کہ روزہ واجب کی قسم سے۔ اور اگر مدعا عام ہے خواہ روزہ نفل ہو یا روزہ فرض تو عدم مشروعیت غیر مسلم ہے۔ کیونکہ امام شافعی صوم نفل میں تجزی اور بعض جائز جانتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ نفل کی بنیاد مسابقت و محبت پر رکھی گئی ہے اسی وجہ سے بعض امور جو فرائض میں محظور یعنی حرام ہیں بشرح مقدس میں نوافل میں ان کو جائز رکھا گیا ہے مثلاً نماز نفل بیٹھنا اور سواری کی حالت میں جائز ہے۔ باوجودیکہ مصلے کو یہ قدرت حاصل ہے کہ کھڑا ہو کر یا سواری سے انکر نماز کو ادا کر لے پس صائم تنفل یعنی نافلہ روزہ رکھنے والا جتنا وہ بجا لاتا ہے اتنا ہی ثواب اسکو عطا کیا جاتا ہے۔ کافی جو فقہ حنفیہ کی متداول اور مرجع کتابوں میں سے ہے اسکے مصنف فرماتے ہیں۔ قال الشافعی یشرط التبییت فی الصوم الفرض بقول علیہ السلام لا صیام لمن لا یوم الصیام من اللیل ولان اجزای مفقوۃ الی الذیۃ لانہ قرینۃ کسائرہ فاذا خلا عن النیۃ بطل ذلک الجزء فبطل الباقی ضرورۃ لانہ یتجزی والعزیمۃ الموشرة المعترضۃ لا یوترقہا مضی اذا خلا من العبد فمما قد علم لا یتصور وانما هو لما لم یعلم بعد ووجب ترجیح القدر احتیاطاً فی العبادة ولا یلزم النفل لانہ متجزی عندہ فلم یکن مقدراً فامکن ان یجوز صائماً

من حیث نوى اذ هو بترعى اداة فبقدر ما ادى يتأب عليه على ان مبناه على المسامحة والمساهلة  
الا ترى ان صلوة النفل يصح قاعدا وراكبا مع قدرته على القيام والنزول اما ههنا فالصوم فرض  
عليه من الصبح الى الغروب بالنص وهو الامساك المقرون بالنية وقد عدت النية في اول اليوم  
فكان صائما بعض النهار فلا يجوز (شافعی نے فرمایا ہے کہ فرض روزے میں رات سے نیت کرنا شرط ہے  
کیونکہ حضرت نے فرمایا ہے اس شخص کا روزہ نہیں ہے جو رات سے روزے کی نیت نہ کرے اور اس لئے کہ  
اجزاء نیت کے محتاج ہیں کیونکہ روزہ باقی فرضوں کی طرح قربت ہے پس جب وہ نیت سے خالی ہوا تو  
وہ جزو باطل ہو گیا پس باقی حصہ بھی ضرورۃً و بدیہۃً باطل ہو گیا کیونکہ اس کی تجزی ہو گئی اور عزیمت مؤثرہ  
موجودہ یعنی اس وقت کا ارادہ گزشتہ حصے میں مؤثر نہیں ہوتا کیونکہ بندے کا اخلاص گزشتہ عمل میں منصوب  
نہیں ہوتا اور وہ صرف اسی حصہ کیلئے ہے چوائے ابھی تک نہیں کیا ہے اور عبادت میں احتیاط کی رو  
سے تقدیر و تخدید کو ترجیح دینا واجب ہے اور نفل میں لازم نہیں کیونکہ وہ اس کے نزدیک تجزی ہے پس وہ  
مقدور و محدود نہ ہوا پس صائم کیلئے اس کی نیت کی رو سے کہ اس کی ادائیگی میں اسے تبرع (نفل) کی نیت کی  
ہے یہ جائز ہو سکتا ہے کہ چنانہ وہ ادا کرے اسی کی موافق اس کو ثواب دیا جائے کیونکہ اس (نفل) کی بنیاد  
مسامحت اور مسابقت پر ہے کیا تو نہیں دیکھتا کہ نماز نافلہ بیٹھنے اور سواری کی حالت میں صحیح ہو جاتی ہے  
باوجودیکہ وہ کھڑا ہونے اور سواری سے اترنے پر قادر ہے لیکن یہاں پس روزہ از روئے نص قرآنی صبح  
سے غروب تک فرض ہے اور وہ امساک ہو جو نیت سے مقرون ہو اور نیت دن کے شروع ہی میں محکم  
ہو گئی پس دن کے بعض حصہ میں صائم رہا پس وہ جائز نہیں ہے اور اس کلام کا مطلق اور غیر مقید ہونا صحیح  
اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مذہب شافعی میں صوم نفل کی تجزی اور تبعض مطلقاً جائز ہے خواہ دن کے پہلے  
حصہ میں روزہ رکھے اور آخر میں افطار کرے خواہ اس کے برعکس کہ اول حصہ میں افطار عمل میں لائے اور  
آخری حصے صائم رہے اور صوم عاشوراء روزہ نفل کی ایک فرد ہے پس اس کی تبعض اور تجزی شافعی  
کے نزدیک جائز ہو گئی پس اس باب میں امامیہ کو تشیع کرنا محض بے وجہ ہے بلکہ تشیع کے مستحق و  
سزاوار شافعیہ میں کیونکہ صوم عاشوراء تجزی کے قائلین کے نزدیک صوم شرعی نہیں ہے بلکہ ایک محض  
امساک ہے جس میں نیت کا کچھ تعلق نہیں اور بے نیت کے امساک میں علمائے اسلام میں سے کسی عالم  
نے سارے دن امساک رکھنے کی شرط نہیں کی اور صوم شرعی کی تجزی کرنا امامیہ جائز نہیں جانتے  
برخلاف اسکے شافعیہ صوم شرعی کی تجزی کرنا جائز جانتے ہیں پس برت ہندو کی مشابہت شافعیہ  
کے قول کے موافق لازم آتی ہے نہ کہ امامیہ کے قول کے مطابق تقدیر و قائل۔

شافعی کے نزدیک روزہ نفل کی تجزی جائز ہے

وجہ چہارم۔ یہ کہ بعض مالکیہ بھی صوم عاشور کی تجزی کو جائز جانتے ہیں شیخ الوفیہ شرح رسالہ غریہ میں  
مرقوم ہے الثانی النبی فلا یصح الصوم بدوہا فرضاً و نفلاً و صحتہا ان یکون معینۃ تلبیۃ فلا یصح  
تھاۃ لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام لا صیام لمن لا یدیت لصیام من اللیل و صیام مکروہ فی  
سیاق النفی قیوم الفرض و النفل ولو عاشور او قیل یصح صومہ لمن یدیت لنبیۃ ابن یونس خصوصاً  
یکسی فیہ الکعبۃ فی کل عام و بان من لم یدیت صومہ یصح لہ صومہ و بان من اکل فیہ صح لہ صوم  
باقیۃ وہ ووردانہ علیہ الصلوۃ والسلام کان یقول لا ہلہ عمار اہل عندکم ناکل فان قالوا لا  
قال انی صائم فیدل علی عدم اشتراط التبیت و البیت بان المراد بالصوم ہہنا اللغوی وان کان  
مجازاً لجمعاً بین الدلیلین و الجمع ما امکن الحق انتہی (دوسرے نیت ہیں اسکے بغیر روزہ صحیح نہیں خواہ  
روزہ واجب ہو۔ یا نفل۔ اور نیت کی صحت کی صورت یہ ہو کہ وہ رات کی وقت معین کیجائے پس و نگو نیت  
کرنا صحیح نہیں کیونکہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ اس شخص کا روزہ نہیں ہے جو رات سے روز کی نیت نہ  
کرے۔ اور صیام مکروہ نفی کے سیاق میں ہے پس یہ حکم فرض اور نفل دونوں کے لئے عام ہے خواہ روز  
عاشور کا روزہ ہو۔ اور بعض کا قول ہے کہ اس روز کا روزہ اس شخص کا صحیح ہے جو رات سے نیت نہ کرے  
ابن یونس نے ہمیں یہ خصوصیت لگائی ہے کہ ہر سال اس روز کعبہ کو کھڑا پہنایا جاتا ہے اور یہ کہ روز عاشور  
کا روزہ اس شخص کا صحیح ہے جو اسکے روزے کی رات سے نیت نہ کرے۔ اور یہ کہ جو کوئی اس دن میں  
کھائے۔ اس کا روزہ باقی دن کا صحیح ہے۔ اور یہ جو روایت میں وارد ہوئے ہے کہ آنحضرتؐ صلعم دن  
کو اپنے اہل و عیال سے فرمایا کرتے تھے کیا تم کھائے پاس کچھ (کھانا) ہے کہ ہم کھائیں پس اگر وہ جواب میں  
عرض کرتے کہ نہیں۔ تو آپؐ فرماتے کہ میں روزے سے ہوں حضرت کا یہ فرمانا اس امر پر دلالت کرتا ہے  
کہ تبیت یعنی رات سے نیت کرنا شرط نہیں ہے۔ اور بعض نے اس کے جواب میں یہ کہا ہے کہ یہاں صوم  
سے صوم لغوی مراد ہے۔ اگرچہ مجازی طور پر ہو تا کہ دونوں دلیل جمع ہو جائیں۔ اور جن چیزوں کا جمع کرنا ممکن  
ہو۔ وہ الحق و اولیٰ ہے۔ المختصر غیر معتاد چیزوں کے کھانے پینے کو جائز رکھنے پر تشیع کرنا جیسا کہ مکرر عرض  
کیا گیا کسی طرح درست نہیں اسلئے کہ مجوزین یعنی جائز جانتے والوں کی مراد یہ ہے کہ اگر اچانا کوئی غیر ماکول  
چیز حلق میں نیچے چلی جاوے تو اس سے روزے میں کچھ خلل واقع نہیں ہوتا۔ نہ یہ کہ غیر ماکول چیز کو بھوک  
رفع کرنے کے لئے کھانا جائز ہے۔ باوجودیکہ حنفیہ بھی برف اور مینجھ کے ننگلے کو جائز جانتے ہیں اور روز عاشور  
جو عصر تک ماسک کر نیکی جواز پر تشیع کی گئی ہے۔ وہ بھی ساقط ہے۔ کیونکہ عاشور کے عصر تک ماسک  
کر نیکی جو لوگ مستحب کہتے ہیں وہ اس ماسک کو صوم حقیقی نہیں جانتے۔ بلکہ اس پر صوم کا اطلاق لغوی

تجزی صوم عاشور مالکیہ کے نزدیک جائز ہے

معنی میں کہا جاتا ہے یعنی ایسا اساک جکی نیت نہ کی جائے۔ اور اس قسم کے اساک میں علمائے اسلام میں سے کسی عالم نے بھی تمام دن اساک رکھنے کی شرط نہیں لگائی۔ حقیقہ یوم اشک کے اساک کو زوال سے وقت تک مستحب جانتے ہیں۔ اور باقی ماندہ دن کا اساک بچے پر جب وہ بالغ ہو جائے۔ اور کافر پر جب وہ مسلمان ہو جائے۔ اور سافر پر جب وہ سفر سے واپس آجائے۔ اور حائض عورت پر جب وہ پاک ہو جائے لازم جانتے ہیں۔ بلکہ شافعیہ نافلہ کے حقیقی روز کی تجزی کو بھی جائز رکھتے ہیں۔ اور بعض مالکیہ روز عاشورا کے روزے کی تجزی اور تعین کو بھی جائز جانتے ہیں۔ باوجودیکہ یہ تمام امور ہمارے فاضل مصنف کے زعم میں برت ہنود سے مشابہت رکھتے ہیں بہن صاحب تحفہ کا یہ اعتراض اکثر اہل اسلام مثلاً حنفیہ شافعیہ اور مالکیہ پر وارد ہے مصنف نے جو کچھ رقم فرمایا ہے اسکی وقت و حقیقت ایک ذہنی سے زیادہ نہیں ہے۔ بلکہ سدا و راستی سے بالکل عاری اور خالی ہے۔

روزہ کا حکم

روزہ اور قیام پر اعتراض

سنت کے معنی کی تفصیل صفحہ ۱۲۳

قول توچوں صدائے بندۂ قدس است  
لغز گو مغز خود پریشاں مکن

ظاہر میں لغز و باطنش بے مغز  
حرف بے مغز مے نگہ و لغز

## قول مصنف تحفہ

تیز امامیہ کہتے ہیں کہ اٹھارہویں ذیحجہ کا روزہ رکھنا مستحب ہے حالانکہ پیغمبر اور آئمہ میں سے کسی نے بھی خاص اس روز روزہ نہیں رکھا۔ اور اسکے ثواب کو بیان نہیں کیا۔ انتہی۔

## جواب باصواب

مصنف کی یہ تخریر چند وجہوں سے مردود اور باطل ہے۔  
وجہ اول یہ کہ ترجمہ مشکوٰۃ شیخ عبدالحق دہلوی اور دیگر کتب معتبرہ کے حوالہ سے پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ سنت از روے اصطلاح تین معنوں میں متعلیٰ آیات وہ جسکی پیغمبر خدا نے امر و نہی فرمائی ہے اور جو کچھ خدا کی کتاب میں نازل ہوا ہے۔ اسکی طرف اپنے گفتار و کردار کے ذریعہ آنحضرت صلعم نے لوگوں کو دعوت کی ہے۔ دوسرے دین میں مستحسن اور مستحب کے معنی میں ہے۔ خواہ اس پر کتاب خدا دلالت کرے۔ یا سنت پیغمبر یا اجماع یا قیاس فقہی سے۔ وہ چیزیں جن پر حضرت نے امر و نہی فرمائی۔ اور احیاناً کبھی کبھار ترک بھی کر دیا ہے۔ اور سنت سے یہاں پر وسطی معنی مراد ہیں۔ اور معنی اول بھی مراد ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ جو احادیث بعد میں مذکور ہوں گی وہ اسکی مؤید ہیں۔ نیز لفظ سنت کو بعض وقت سنت خلفاء پر بھی اطلاق کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے نزاج کو سنت کہتے ہیں۔ حالانکہ جناب فاروق کی سنت ہی کافی میں مرقوم ہے۔ قال بعضہم سنتہ عمر بعض کا قول ہے کہ وہ عمر کی سنت ہی فیض القدیر میں کتاب فردوس سے روایت کی ہے السنۃ سنت

من بنی مرسل وسنة من امام عادل (سنتیں دو ہیں) ایک بنی مرسل کی سنت۔ دوسرے امام عادل کی سنت) اور اس روز کے روزے کا منتخب ہونا امامیہ کے نزدیک جو آئمہ طاہرین علیہم السلام کو اپنے پیشوایان دین سمجھے اور ان کے آثار و اقوال کی ہر امر میں پیروی اور متابعت کرتے ہیں۔ ان بزرگواروں کی احادیث و اقوال سے ثابت ہے۔ معاذ محض مکابرہ کر رہا ہے۔ حق و تحقیق سے کچھ بھی سروکار نہیں۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ پیغمبر اور آئمہ میں سے کسی نے بھی اس روز روزہ نہیں رکھا۔ یہ قول شہادت برہنی کی قسم سے ہے۔ جب تک اخبار و آثار معتبرہ سے اس روز میں حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ و آئمہ بدی علیہ السلام کا روزہ نہ رکھنا ثابت نہ کیا جائے اس وقت تک یہ شہادت قبول نہیں ہو سکتی اور ہرگز قابل سماعت نہیں ہے۔ حالانکہ احادیث امامیہ کی رو سے اس کے خلاف مستنبط ہوتا ہے۔

**وجہ سوم۔** یہ کہ مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے پیغمبر اور آئمہ میں سے کسی ایک نے بھی روز غدیر کے روزہ رکھنے کا ثواب بیان نہیں کیا۔ یہ قول غیر مسلم ہے۔ ہرگز قابل تسلیم نہیں نیز فقہ ابو الحسن علی بن مغازی واسطی نے کتاب مناقب میں تخریج کی ہے اخبارنا ابو بکر احمد بن محمد بن طاوان قال اخبرنا ابو الحسن

احمد بن الحسين بن السمك قال حدثني ابو محمد جعفر بن محمد بن بصير الجليدي حدثني علي بن سعيد بن قتبية الرمي قال حدثني حمزة بن ربيعة القرشي عن بن شاذب عن مطر الوراق عن شهر بن حوشب عن ابي هريرة قال من صام ثمانية عشرة من ذي الحجة كتب له صيام سنين شهرها وهو يوم غد يرخم لما اخذ النبي صلى الله عليه وسلم بيد علي بن ابي طالب عليه السلام فقال الست والى بالمؤمنين بانفسهم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت موكلا فغلي موكلا فقال عمر بن الخطاب بن جملك يا بن ابي طالب اصبت موكلاي ومولى كل مؤمن ومومنة فانزل الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم (ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ جو شخص اٹھارہویں ذی الحجہ کو روزہ رکھے اس کے لئے ساٹھ مہینوں کے روزوں کا ثواب لکھا جاتا ہے۔ اور وہ غدیر خم کا دن ہے جبکہ آنحضرت صلعم نے علی بن ابیطالب علیہ السلام کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا کیا میں مومنوں سے بڑھ کر ان کے نفسوں کا مختار نہیں ہوں حاضرین نے عرض کیا بیشک آپ ہماری جانوں کے ہم سے زیادہ تر مالک و مختار ہیں۔ فرمایا جس کا میں مولا اور آقا ہوں علی بھی اسکا مولا اور آقا ہے تب عمر بن خطاب نے فرمایا۔ اے سپر ابوطالب تجھکو مبارک ہو۔ تو میرا مولا اور سب مومن مردوں اور مومنہ عورتوں کا مالک و آقا بن گیا۔ پس اللہ تعالیٰ نے یہ آیہ نازل فرمایا۔ اليوم اكملت لكم دينكم الخ) اور سید اہل عالم ربانی نے سید علی ہمدانی جو اعظم اولیائے کرام سے اور فاضل مصنف کے سلسلہ مشائخ میں مندرج ہیں کتاب مودات المبارکات کے مودۃ خامسہ

مصنف کا دعویٰ بیدلیل ہے

روزہ روز غدیر پر پابندی کی شہادتیں

روزہ روز غدیر ساٹھ ماہ کے روز و ثواب کا کتاب

میں روایت کی ہے۔ وعن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ قال من صام البیوم الثامن عشر ذی الحجۃ کان لہ کصیام ستین شہراً وهو الذی اخذ فیہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم بید علی فی غدیر خم فقال علیہ السلام من کنت موکلاً فلی موکلاً اللہ وال من واکلاً وعاد من عادہ واخذل من خذله (ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جس نے اٹھارہویں ذیحجہ کو روزہ رکھا اسکے لئے ساٹھ ماہ کے روزوں کا ثواب ہوگا اور یہ وہی روز ہے جس میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام غدیر خم میں علی کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا۔ میں جس کا مولا ہوں علی بھی اس کا مولا ہے اے خدا جو شخص اسے دوست رکھے۔ تو بھی اسکو دوست رکھ۔ اور جو اس کا دشمن ہو۔ تو بھی اس کا دشمن بن۔ اور جو کوئی اسکی نصرت ویاری نہ کرے۔ تو بھی اسکی نصرت ویاری نہ کرے) یہ حدیث اگرچہ حسب ظاہر موقوف ہے لیکن بنا بر تحقیق حکم مرقوع میں ہے۔ اسلئے کہ اعمال کا ثواب رسول کے اعلام اور وحی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا۔ کتاب امامیہ میں بہت سی روایتیں روزہ روز غدیر خم کے ثواب میں وارد ہوئی ہیں۔ منجملہ ان کے حسن بن راشد نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے روز غدیر کے روزے کا ثواب ساٹھ مہینوں کے روزوں کے برابر ہے وغیرہ روایات۔ اس کلام کی تقریر سے واضح ہو گیا کہ ہم اے محترم و مکرم کو اپنے مشائخ کرام کی کتابوں سے بھی واقفیت نہیں ہو یا انکو قابل اعتماد و اختیار نہیں جانتے۔

## قول مصنف تحفہ

تیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ ان مسجدوں کے سوا جن میں نبی یا وصی نے جمیع قائم کیا ہو۔ دوسری کسی مسجد میں اعتکاف کرنا جائز نہیں ہے۔ اور یہ حکم صریحاً قرآن کے مخالف ہے۔ و انتہ عاکفون فی المساجد (اور تم مسجدوں میں اعتکاف کرو)

## جواب باصواب

فاضل مشلک کی یہ تحریر چند وجہوں سے قابل اعتراض اور محل نظر ہے۔ وجہ اول۔ یہ کہ مصنف کا ظاہر کلام اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس مسئلہ میں تمام علمائے امامیہ کا مذہب یہی ہے۔ حالانکہ یہ قول نہایت ضعیف اور مقدوح و مجروح ہے۔ بہت سے اکابر علمائے امامیہ نے اس میں قدر فرمایا ہے۔ اور قول اصح اس مسئلہ میں یہ ہے کہ اعتکاف صرف اس مسجد سے مخصوص اور مختص نہیں ہے جس میں نبی یا وصی نے جمع کی نماز پڑھی ہو مثلاً مساجد اربعہ یعنی مسجد کہ و مدینہ و کوفہ و بصرہ سے یا مسجد ائین کو اضافہ کر کے پانچ مسجدوں یا چار مسجدوں سے خصوصیت نہیں رکھنا۔ بلکہ ہر ایک مسجد جامع میں اعتکاف کر سکتے ہیں۔ جامع عباسی میں فرمایا ہے مطلب چہام اعتکاف کے بیان میں۔ اعتکاف مسجد جامع میں قربت کی نیت سے صائم کے تین روز یا زیادہ مکث کرنے اور ٹھہرنے کو کہتے ہیں۔ بشرائع الاسلام میں فرمایا ہے انہ للبت المتطاول للعبادة (اعتکاف

عبادت کیلئے بیش متناول حتیٰ لوہل ٹھیراوا اور قیام کا نام ہے) شیخ شہید نے دروس میں ارشاد فرمایا ہے۔  
 الاعتکاف لبث فی مسجد جامع ثلاثۃ ایام فصاعدا للعبادۃ (عبادت کیلئے کسی جامع مسجد میں تین  
 روز یا زیادہ دن تک ٹھیرنیکو اعتکاف کہتے ہیں) لمعہ میں فرمایا ہے والحصر فی الاربعۃ او الخمسة ضعیف  
 (اعتکاف کو چار یا پانچ مسجدوں میں حصر کرنا قول ضعیف ہے) صاحب مدارک قائلین انحصار کو مذہب  
 کو بیان کرتے بعد فرماتے ہیں ولم یعتبر المفید کلمہ بل جوزا الاعتکاف فی کل مسجد اعظم والظاهر ان  
 مراد بہ المسجد الجامع کما نقلہ المصنف وغیرہ والی هذا القول ذهب بن عقیل والمصنف وغیرہ  
 من الاصحاب هو المعتقد (اور شیخ مفید نے اسکو بالکل معتبر نہیں جانا بلکہ اعتکاف کو ہر ایک مسجد اعظم میں  
 جائز سمجھا ہے۔ اور ظاہر اس سے مسجد جامع مراد لی ہے جیسا کہ مصنف وغیرہ نے نقل فرمایا ہے۔ اور  
 اس قول کو ہم نے اصحاب میں سے ابن عقیل اور مصنف وغیرہم علمائے اختیار کیا ہے۔ اور یہی قول معتد  
 اور معتبر ہے)۔

وجہ دوم یہ کہ مجادل کو حق حاصل ہے کہ وہ یہ کہے کہ آیہ کریمہ ولا تباشروہن وانتم عاکفون  
 فی المساجد کا ہر ایک مسجد میں اعتکاف کے جواز پر ظاہر الدلالت ہونا ممنوع اور باطل ہے۔ اسلئے  
 کہ یہ آیت مسجدوں میں اعتکاف کر نیکی حالت میں عورتوں سے مباشرت کر نیکی تحریم کے بیان کے واسطے  
 نازل ہوئی ہے نیز جو لوگ محدود و مخصوص مساجد میں اعتکاف کو جائز جانتے ہیں۔ وہ مساجد سے وہ مساجد  
 مراد لیتے ہیں جو اعتکاف کیلئے متراوا اور مناسب ہوں۔ اور وہ انکے زعم میں چار یا پانچ مسجدیں ہیں۔ اور  
 جب احتمال قائم ہو جائے۔ تو استدلال باطل ہو جایا کرتا ہے۔ باوجودیکہ یہ آیت ظاہر پر محمول بھی نہیں  
 ہے کیونکہ عموم آیہ کا مقتضایہ ہے کہ اعتکاف ہر ایک مسجد میں درست ہو۔ حالانکہ حنفیہ کا متفق علیہ قول  
 یہ ہے کہ مسجد جامع کے سوا کسی اور مسجد میں اعتکاف درست نہیں ہے۔ قنائل و لواحق میں فرمایا ہے۔  
 ولا یصح الا فی المسجد الذی فیہ الجماعة (اور اس مسجد کے سوا جس میں جماعت ہوتی ہو۔ اعتکاف صحیح نہیں  
 ہے) شرح وقایہ میں فرمایا ہے۔ وهو لبث صائم فی مسجد جماعة مبنیۃ (اور وہ روزہ دار کا اس مسجد  
 میں ٹھیرنیکا نام ہے جس میں جماعت قائم ہوتی ہو۔ اور کتاب کافی (فقہ حنفیہ) میں فرمایا ہے وشرطہ  
 ان یکون فی مسجد جماعة لما روی حدیثہ انه قال لا اعتکاف الا فی مسجد جماعة (اور اس کی  
 شرط یہ ہے کہ وہ جماعت کی مسجد میں ہو کیونکہ حدیث نے روایت کی ہے کہ فرمایا ہے کہ اعتکاف مسجد جماعت  
 ہی میں ہوتا ہے)

وجہ سوم یہ کہ سعید بن مسیب جو اکابر تابعین سے ہے۔ اور اعتکاف کو مسجد کہہ و مدینہ ہی میں

مسجد اقصیٰ

مختصر ہو نیکا قائل ہے۔ اور بعض علمائے اہلسنت نے مسجد اقصیٰ کو بھی ان دو مسجدوں کیساتھ شامل کیا ہے حالانکہ یہ حکم صریحاً قرآن کے مخالف ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ البواب بواب ہیں جو جواب اس اعتراض کا دیا جائے۔ وہی جواب ہماری طرف سے بھی تصور کیا جائے بمصنف ہدایہ کے قول ثم لا یصح الا فی مسجد الجماعت پھر اعتکاف مسجد جماعت کے سوا اور کسی مسجد میں درست نہیں ہے کی شرح میں بعض مفسرین ہدایہ میں بیان کیا ہے۔ اے مسجد یودی فیہ بعض الصلوة بالجماعة وكان سعید بن المسیب یقول لا اعتکاف الا فی مسجدین مسجد المدینة ثم مسجد الحرام ومن العلماء من قال لا اعتکاف الا فی ثلاث مساجد ختم الی ہذین المسجد الا قصہ بقولہ علیہ السلام لا یشد المرء الا الی ثلاث مساجد مسجدی ومسجد الحرام ومسجد ایلیا وهو المسجد الا قصہ الذی ذکر فی التنزیل وهو مسجد ابراہیم وایللیا ہی البیت المقدس (یعنی وہ مسجد جس میں کوئی نماز یا جماعت نہ کی جائے۔ اور سعید بن مسیب کہا کرتا تھا کہ اعتکاف دو ہی مسجدوں میں ہو سکتا ہے مسجد مدینہ اور مسجد الحرام اور بعض علماء کا قول ہے کہ اعتکاف تین مسجدوں ہی میں ہو سکتا ہے۔ اس نے ان دو ساجد مذکورہ کیساتھ مسجد اقصیٰ کو بھی شامل کیا ہے۔ اس قول کی بنا آنحضرت صلعم کے اس قول پر ہے کہ فرمایا ہے لا یشد المرء الا الی ثلاث مساجد وکی طرف اسباب باندہ ہے چاہئیں میری مسجد مسجد الحرام اور مسجد ایلیا۔ اور وہی مسجد اقصیٰ ہے جس کا ذکر قرآن شریف میں ہے۔ اور وہ مسجد ابراہیم وایللیا ہے۔ اور وہی بیت المقدس ہے تفسیر نیشاپوری میں مرقوم ہے۔ الفقوا علی ان شرط الاعتکاف الجلوس فی المسجد لانه مہمیز عن سائر البقاع من حیث انہ نبی لا قامۃ الطاعات ثم اختلفوا فعن علی رضی اللہ عنہ لا یجوز الا فی المسجد الحرام بقول وطہر ابیتی للطائفین العاکفین اے الجمیع العاکفین وعن عطاء فیہ فی مسجد المدینة لقولہ صلعم صلوة فی مسجدی ہذا خیر من الف صلوة فاما سواہ من المساجد الا المسجد الحرام وعن خذیقا فیہما و فی مسجد بیت المقدس لقولہ علیہ السلام لا یشد المرء الا الی ثلاث مساجد مسجد الحرام والمسجد الا قصہ ومسجدی ہذا التہمی لا یصح الا فی الجامع و ابو حنیفۃ الا فی المسجد لہ امام راتب وموزن الشافعی یجوز فی جمیع المساجد لا طلاق قولہ فی المساجد الا ان الجامع اولیٰ حق لا یمتاز الی الخرج لصلوة الجمعة انتہی۔ (اس بات پر سب علماء کا اتفاق ہے کہ مسجد میں بیٹھنا اعتکاف کی شرط ہے کیونکہ وہ اس بات میں تمام جگہوں سے ممیز اور ممتاز ہے کہ طاعات و عبادات کے قائم کر نیکی لئے بنا کی گئی ہے پھر اختلاف کیا گیا ہے علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ مسجد الحرام کے سوا اعتکاف جائز نہیں ہے۔ کیونکہ خدا فرماتا ہے وطہر ابیتی للطائفین العاکفین لا اور تم لے

ابراہیم اور سہیل دونوں میرے گھر کو طواف کرتیوں اور اعتکاف کرتیوں کیلئے پاک و پاکیزہ کرو) اس آیت میں ماکفین سے جمیع العاکفین مراد ہے یعنی تمام اعتکاف کرتیوں کیواسطے اور عطا سے روایت کی گئی ہے کہ اس میں یعنی بیت الحرام میں اور مسجد مدینہ میں کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ میری مسجد میں ایک نماز دوسری مساجد میں ہزار نمازوں کے پڑھنے سے بہتر ہے مسجد الحرام کے سوا اور خدیفہ سے روایت ہے کہ ان دونوں میں اور مسجد بیت المقدس میں کیونکہ آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا ہے اسباب صرف تین مسجدوں کی طرف باندھے چاہئیں یعنی مسجد الحرام مسجد اقصیٰ اور میری یہ مسجد زہری کا قول ہے کہ مسجد جامع کے سوا درست نہیں ہے اور ابو ضیفہ کا قول ہے کہ اس مسجد کے سوا درست نہیں ہے جس میں امام جماعت اور مؤذن مقرر ہو شافعی کے نزدیک تمام مسجدوں میں اعتکاف جائز ہے اسلئے کہ قولہ نقائے فی المساجد مطلق ہے (مقید اور مشروط نہیں) لیکن مسجد جامع ادنیٰ ہے تاکہ نماز جمعہ کیلئے باہر نکلنے کی ضرورت نہ پڑے

**قول مصنف تحفہ** | اور خوشبو سوگھنا اور عطر ملنا معتکف کیلئے اس مخطورات یعنی سخت حرام چلتے ہیں حالانکہ تطیب یعنی خوشبو لگانا داخل مسجد کیلئے بالاجماع مسنون ہے اور معتکف ملائکہ کا مجاور اور تم شین ہوتا ہے اور ملائکہ بالطبع خوشبو سے الفت اور انس رکھتے ہیں اور بدبو اور گندگی سے وحشت اور نفرت کرتے ہیں جیسا کہ تمام شرائع میں ثابت ہے پس وہ خوشبوؤں کے استعمال کرنا کما ہے زیادہ متقی اور حق دار ہے انتہی۔

**جواب باصواب** | اس مسئلہ میں علماء امامیہ کا باہم اختلاف ہے شیخ طوسی بمطو میں جواز کے قائل ہیں اور جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ معتکف کے لئے

خوشبو سوگھنا حرام ہے بہو جب اس حدیث صحیحہ کے جو جناب امام محمد یا قر علیہ السلام سے وارد ہوئی ہے کہ المعتکف لا یشم الطیب لان یبذل ذی الیمان ولا یحاری ولا یشتری ولا یبیع (معتکف نہ تو خوشبو کو سوگھے اور نہ خوشبودار چیزوں سے لذت اٹھائے اور نہ کسی سے جھگڑا کرے اور نہ کچھ خریدے اور نہ کچھ بیچے) فاضل مصنف نے تدلیس سے کام لیا ہے اور لفظ مخطور (حرام) کو اشد مخطور (سخت حرام) سے تعبیر کیا ہے اور جو کچھ قول امامیہ کے ابطال پر احتجاج کرتے ہوئے بیان فرمایا ہے وہ چند وجہوں سے باطل اور مردود ہے۔

**وجہ اول** یہ کہ مصنف نے دخول مساجد کے تمام حالات اور اوقات میں خوشبو کے استعمال کو تہیہ اجماع کے متحقق ہونیکا دعویٰ کیا ہے سو یہ او عام منوع اور نادرست ہے اسلئے کہ محرم کو حالت احرام میں خوشبو کا استعمال حرام ہے اور ترمذی نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ

اعتکاف صفحہ ۱۶۶ متعلق دوم اعتراض

نے فرمایا ہے الحاج الشعث الثقل (حاجی کا سرنگار ہوتا ہے، اور وہ خوشبو کو ترک کر دیتا ہے) اور شیخ جلال الدین سیوطی نے بھی جامع صغیر میں اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ اور مناوی اسکی شرح میں فرماتے ہیں۔ الشعث معبر الماس والتفل بمنثاة الفوقیة وکسر الفاء الذی ترک الطیب (شعث سر کو ننگا رکھنے والا، اور تفل بے نالے فوقانیہ وہ کسر فاروہ شخص جو خوشبو کو ترک کرے) یہ حدیث اگرچہ اخبار کے طور پر واقع ہوئی ہے لیکن اس سے انشا اور امر مراد ہے۔ ورنہ کذب لازم آتا ہے جیسا کہ صاحبان عقل و دانش پر مخفی نہیں ہے۔ اور معتکف بعض احکام میں محرم کے حکم میں ہے پس اسکو خوشبو سے اجتناب کرنا اولیٰ ہے۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ خوشبو کے متحقق نہ ہونے سے نشن اور بدبو کا متحقق ہونا لازم نہیں آتا جس سے ملائکہ کو نفرت اور وحشت ہوتی ہے۔ کیونکہ خوشبو اور بدبو کے درمیان واسطہ ثابت اور متحقق ہے۔ اور اکثر اوقات شارع علیہ السلام کو محض طہارت اور لطافت اور صفائی مطلوب ہوتی ہے جیسا کہ حالت احرام میں۔

**وجہ سوم۔** یہ کہ ایسا ہی اعتراض حالت احرام میں بھی عاید ہو سکتا ہے۔ اور مجادل خلع العذار جو حسن ادب و خلوص عقیدت کی راہ سے الگ اور دور ہو۔ اپنی نیبیا کی سے ذرا سا تغیر لفاظ کر کے کہہ سکتا ہے کہ محرم جو حرم کا مجاور اور ملائکہ کا ہم نشین ہے۔ اور ملائکہ بالطبع خوشبو سے الفت اور نشن اور بدبو سے نفرت اور وحشت رکھتے ہیں جیسا کہ تمام شرائع میں ثابت ہے۔ پس محرم خوشبو استعمال کرنے کا سب سے بڑا ہر خدا ہے۔ حالانکہ حالت احرام میں عطریات کا ملنا بالاتفاق حرام ہے۔ الجواب الجواب یعنی جو اسکا جواب دیں۔ وہی جواب ہماری طرف سے بھی سمجھ لیا جائے۔

**وجہ چہارم۔** یہ کہ یہ قول فقط امامیہ ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ امام احمد کے نزدیک بھی معتکف کیلئے خوشبو کا استعمال کرنا مکروہ ہے۔ بلکہ حالت اعتکاف میں قیمتی لباس پہننے کو بھی مکروہ جانتے ہیں کتاب حتمہ للامۃ فی اختلاف الائمة میں مرقوم ہے ولا یکرمہ للعنکف الطیب لیس رفیع الثیاب عند الثلاثہ قال احمد یکرمہ (معتکف کیلئے خوشبو کا استعمال کرنا اور اچھا لباس پہننا تینوں کے نزدیک مکروہ نہیں۔ احمد کے نزدیک دونو مکروہ ہیں) حالانکہ مسجد میں داخل ہونیکے لئے زینت کرنا سنت ہے پس امامیہ کو خاص طور پر تشبیہ کرنا محض بیوجہ اور عیث ہے۔

**وجہ پنجم۔** یہ کہ اعتکاف اسلئے موضوع اور مقرر ہوا ہے کہ نفس کی امور عقیقی کیساتھ ریاضت کی جائے اور قلب کو امور دنیوی سے فارغ اور خالی کیا جائے۔ اور نفس کو اپنے مولائے برحق کے حوالے کر دیا جائے

دعویٰ اجتماع باطل ہے

روا اعتراض بر مصنف

امام مالک بھی خوشبو کو مکروہ جانتے ہیں

دبوت حرمت خوشبو

علمائے مغرب کا قول میں

سئلہ زکوٰۃ پر اعتراض

اور خوشبو کا استعمال قولے شہوانیہ کی تقویت کا باعث ہے۔ اور نفس کو خطوط و لذات نفسانیہ کے یاد دلاتی ہے۔  
 موجباً اور ذریعہ مبتلہ ہے پس خوشبو کے استعمال کا حرام ہونا اعتکاف کے موضوع سے کسی قسم کی منافات  
 نہیں رکھتا اور کسی طرح قابل طعن و تشنیع نہیں ہو سکتا۔ اگر تشنیع کی گنجائش ہے تو اس میں ہے کہ المہنت  
 کے بعض علمائے مغرب اس امر کے قائل ہوئے ہیں کہ زنا۔ لواطہ۔ قتل نفس اور اس قسم کے اور گناہوں کے  
 مرتکب ہونے سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا۔ رسالہ غریبہ کی شرح میں جو منہج و فیہ کے نام سے موسوم ہے فرمایا ہے  
 يبطل الاعتكاف بفعل الكبائر كالزنا وشرب الخمر والكذب والقذف وعند المغاربة يتلخص  
 اعتكافه بفعل الكبير وربما ينقض اذا سكر وذهب عقله بقطعه يذ لك ما يوجب من موصلات الاعتكاف  
 ومراعاته الاعتكاف كباثر مثلاً زنا۔ شراب خوری۔ کذب۔ جھوٹ بولنا اور قذف (زنا کی نہمت لگانا) کے  
 کرنے سے باطل ہو جاتا ہے اور علمائے مغرب کے نزدیک اعتکاف از تکاب کبیرہ سے باطل نہیں ہوتا۔ اور  
 بعض وقت اسی حالت میں باطل ہو جاتا ہے جبکہ مسکرات کے استعمال سے اسکی عقل جاتی رہی ہو کیونکہ  
 اس وقت اعتکاف میں جو موصلت واجب ہے۔ وہ قطع ہو جاتی ہے۔ اور اسکی مراعات واجبہ باقی نہیں رہتی  
 صاحبان خبرت و دانش جب چشم الضاف سے ہمیں غور و فکر فرمائینگے۔ تو انپر صاف ظاہر ہو جائیگا۔  
 کہ حالت اعتکاف میں مسجد کے اندر زنا۔ لواطہ۔ کذب اور شراب خوری کا جائز رکھنا استعمال خوشبو سے  
 اعتکاف اور احتراز کر نیکو جائز رکھنے سے کس قدر قبیح تراور شنیع تر ہے۔ قاتل والصف۔

**قول مصنف تحفہ** نیز یہ لوگ حکم کرتے ہیں کہ غیر مسکوک چاندی اور سونے میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ نیز یہ لوگ قائل ہیں کہ اگر ایک شخص روپیہ

اور اشرفیاں اپنی ملکیت میں رکھتا تھا جب سال کا اخیر آیا۔ تو اس تمام روپیوں اور اشرفیوں کا زیور  
 اور آلات (کو کھیل کود کے اسباب و آلات) بنائے۔ تو زکوٰۃ اسپر سے ساقط ہو گئی۔ اگرچہ سال ختم  
 ہونے پر ایک آدھ روز پہلے ہی یہ حیلہ کیا گیا ہو۔ اسی طرح اگر اس روپیہ اور اشرفی کا رواج اس ملک میں  
 بند ہو گیا۔ اور اسکی جگہ دوسرا سکہ رائج ہو گیا۔ تو بھی اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ اس حکم میں نص  
 صریح کی مخالفت کی گئی ہے۔ خدا فرماتا ہے والذین یکنزون الذہب والفضۃ ولا ینفقوها فی سبیل  
 اللہ فبشرہم بعذاب الیم (جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں۔ اور اسکو راہ خدا میں خرچ نہیں کرتے۔  
 پس اے پیغمبر! تو ان کو خدا کے عذاب کی بشارت دے) اور پیغمبر اور ائمہ کے کلام میں جہاں فرضیت  
 زکوٰۃ کا ذکر ہے۔ وہاں ذہب (سونا) اور فضہ (چاندی) کے لفظ سے فرمایا ہے۔ نہ کہ درہم و دینار  
 رائج الوقت کے لفظ سے۔ انتہی۔

# جواب باصواب

مصنف نے اس مقام میں جو سکہ فاطمہ زریری فرمائی ہے وہ فض و دانش کی محال کے صرافوں کے نزدیک چند وہوں سے غیر

راج مخشوش اور مزلف و ناروا ہے۔

**وجہ اول**۔ امامیہ نے غیر مسکوک چاندی اور سونے میں زکوٰۃ کے واجب نہ ہونیکا حکم حضرت سول فخر اور آل اختیار اور اصحاب کبار کے نصوص سے اخذ کیا ہے مسلم نے اپنی صحیح میں جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے۔ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه قال ليس فيما دون خمس اوراق من الورق صدقة وليس فيما دون خمسة اوسق من القمح صدقة (آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ پانچ اوقیہ سے کم درہم مسکوک میں صدقہ نہیں ہے۔ اور پانچ وسق (وسق ۶۰ صاع) کھجوروں سے کم میں صدقہ (زکوٰۃ) نہیں ہے) نیز تجاری اور مسلم نے ابوسعید خدری سے روایت کی ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق من القمح صدقة وليس في ما دون خمس اوراق من الورق صدقة وليس فيما دون خمس ذود من الابل صدقة (آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے پانچ وسق کھجوروں سے کم میں صدقہ نہیں ہے اور پانچ اوقیہ درہم مسکوک میں صدقہ نہیں ہے اور اونٹ کے پانچ ذود سے کم میں صدقہ یعنی زکوٰۃ نہیں ہے) مشکوٰۃ میں روایت ہے عن علی رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ قد عفوت عن الخيل والرقيق فما توا صدقة رقة من كل اربعين درهما ودرهما وليس في تسعين وماية شيء فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم رواه الترمذی و ابوداؤد وفي رواية لابن داؤد عن الحارث الاعور خمسة عن علي عن النبي انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما وليس عليكم شيء حتى يتم مائتي درهم فما زاد كانت مائتي درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فعلى حساب ذلك الحديث (علی نے حضرت پیغمبر صلعم سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا میں نے گھوڑے اور غلام کی زکوٰۃ معاف کی تم سکہ دار و رہو کی زکوٰۃ لاؤ۔ ہر چالیس درہم میں سے ایک درہم اور ایک سونے درہم میں کچھ نہیں جب وہ دوسو کو پہنچ جائیں تو ان میں پانچ درہم زکوٰۃ ہوتی ہے۔ ترمذی اور ابوداؤد نے اسکو روایت کیا ہے۔ اور ابوداؤد نے حارث الاعور نے علی سے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا تم چالیسواں حصہ لاؤ یعنی ہر چالیس درہم میں سے ایک درہم اور صنبک دوسو درہم پورے نہ ہو جائیں۔ تم ہر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے جب اس سے زیادہ ہو کر دوسو ہو جائیں۔ تو اس میں پانچ درہم زکوٰۃ ہوگی۔ اور جو اس سے زائد ہو۔ تو اسی حساب سے زکوٰۃ لیا جائیگی) الخ کتاب مسوے میں منقول ہے عن مالك عن محمد بن عبيد الله

زکوٰۃ کی بابت احادیث اہل سنت صفحہ ۱۸۸

ابن ابی صعبۃ الانصاری ثم المازنی عن ابیہ عن ابی سعید الخدری ان رسول اللہ قال لیس فیما دون  
خمسة اوسق من القمح صدقة و لیس فیما دون خمس اواق من الورق صدقة و لیس فیما دون خمس ذود  
من الابل صدقة (مالک نے ابو سعید خدری سے روایت کی ہے کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا ہے کہ  
پانچ وسق سے کم کھجوروں میں زکوٰۃ نہیں اور درابہم مسکو کہ میں پانچ اوقیہ سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔ اور پانچ ذود  
اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے) شیخ جلال الدین نے بھی تفسیر و منشور میں بہت سی احادیث نقل فرمائی  
ہیں جن میں فرضیت زکوٰۃ بہ لفظ ورق (سکہ دارچاندی) اور بہ لفظ دینار (سکہ دار سونا) وارد ہوئی ہے  
منجملہ انکے فرماتے ہیں و لخرج مالک و الشافعی و ابن ابی شیبہ و البخاری و مسلم و ابوداؤد و الترمذی  
و النسائی و ابن ماجہ و الدارقطنی عن ابی سعید الخدری ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال  
لیس فیما دون خمسة اوسق من القمح صدقة و لیس فیما دون خمس اواق من الورق صدقة و لیس  
فیما دون خمسة ذود من الابل صدقة و فی لفظہ مسلم لیس فی حی لا تم صدقة حتی يبلغ خمسة  
اوسق (مالک شافعی ابن ابی شیبہ بخاری مسلم ابوداؤد ترمذی نسائی ابن ماجہ اور دارقطنی  
نے ابو سعید خدری سے روایت کی ہے کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا ہے کہ پانچ وسق کھجور سے کم مقدار  
میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ اور پانچ اوقیہ سکے دارچاندی سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔ اور پانچ ذود سے کم تعداد  
کے اونٹوں میں زکوٰۃ نہیں۔ اور مسلم کی روایت میں یہ لفظ زیادہ ہیں کہ غلہ اور کھجور میں زکوٰۃ نہیں جب  
تک کہ اسکی مقدار پانچ وسق نہ ہو جائے) نیز فرمایا ہے و لخرج مسلم و ابن ماجہ و الدارقطنی عن  
جابر بن عبد اللہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لیس فیما دون خمس اواق من الورق  
صدقة و لیس فیما دون خمسة ذود من الابل صدقة و لیس فیما دون خمسة اوسق من القمح صدقة  
(مسلم ابن ماجہ اور دارقطنی نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا یقینہ  
ترجمہ اوپر گزرا) نیز فرمایا ہے و لخرج ابوداؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و الدارقطنی عن علی  
ابن ابیطالب قال قال رسول اللہ قد عفوت لکم عن صدقة الجبل و الرقیق فہا تو اصدقة المقة  
من کل اربعین درہم درہما و لیس فی تسعین و مائة شی فاذا بلغ مائتین ففہا خمسة درہم -  
(ابوداؤد ترمذی نسائی ابن ماجہ اور دارقطنی نے علی بن ابیطالب سے روایت کی ہے کہ رسول خدا  
صلعم نے فرمایا ہے کہ میں نے تم کو اونٹ (نر) اور غلام کی زکوٰۃ معاف کر دی پس تم سکے دارچاندی  
کی زکوٰۃ ہر چالیس درہم میں سے ایک درہم لاؤ۔ اور اکیس نوے درہم میں کوئی زکوٰۃ نہیں جب وہ سو ہو جائیں  
تو اس میں پانچ درہم زکوٰۃ واجب ہے) نیز فرماتے ہیں و لخرج ابن ماجہ و الدارقطنی عن ابن عمر و عائشة

ان النبی کان یلخذ من کل عشرین دیناراً نصف دینار و من الاربعین دیناراً دیناراً (ابن ماجہ اور دارقطنی نے ابن عمر اور عائشہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ہر بیس دینار سے نصف دینار لیتے تھے۔ اور چالیس دینار سے ایک دینار) نیز فرماتے ہیں اخرج ابن ابی شیبہ والدارقطنی عن علی قال قال رسول اللہ عفو لکم عن صدقاتہ ارفائکم وخیلکم و لکن ہاؤا صدقۃ اور اقلکم وحرثکم و ما شئتمکم (ابن ابی شیبہ اور دارقطنی نے علی سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ میں نے تمکو غلاموں اور گھوڑوں کی زکوٰۃ معاف کر دی لیکن اپنے سکے وار درہم و دینار اور اپنی کھیتی اور اپنے مویشی کی زکوٰۃ لاؤ) نیز تحریر فرماتے ہیں و اخرج الشافعی و البخاری و ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ و الدار قطنی و الحاکم و البیہقی عن انس ان ابابکر رضی اللہ عنہ لما استخلف وجہ انس بن مالک الی البجین فکتب لہ هذا الکتاب ہذہ فریضۃ الصدقۃ الی فرض رسول اللہ علی المسلمین لقی امر اللہ بھار رسول اللہ فمن سألہا من المؤمنین علی وجہہا فلیعطہا ومن سئل فوقہا فلا یعطہ (اور شافعی بخاری ابو داؤد نسائی ابن ماجہ دارقطنی حاکم اور بیہقی نے انس سے روایت کی ہے کہ ابوبکر جب خلیفہ ہوئے تو انس بن مالک کو بصرہ کی طرف بھیجا پس اسکو چھٹی لکھی یہ وہ فرض صدقہ ہے جسکو رسول خدا نے حکم خدا سلما کو پر فرض کیا ہے پس جو مومن حسب شریعت زکوٰۃ کا سوال کرے اسکو دیدے اور جو اس سے زیادہ مانگے اسکو مت دے) اس خط کا یہاں صرف اتنا ہی حصہ لکھا جاتا ہے جو مناسب مقام ہے اس کے آخر میں فرمایا ہے ومن المہقرۃ ربع العشر فان لم یکن المال الا تسعین وایۃ قلیس فیہ شئ الا ان یشاء ربھا را اور سکے دار چاندی سے چالیسواں حصہ لیا جائے پس اگر مال صرف ایک سو نوے درہم ہو تو اس میں کچھ بھی زکوٰۃ نہیں ہے لیکن اگر مالک دینا چاہے تو خیر جو خط کہ آنحضرت صلعم نے عمرو بن حزم کو مین کی طرف ارسال فرمایا ہے اس میں یہ منقول ہے و فی کل خمس اواق سن الورد خمسۃ دراهم و ما زاد ففی کل اربعین درہماً درہم و لیس فیما دون خمس اواق شئ و فی کل اربعین دیناراً دیناراً انتہی را اور ہر ایک پانچ اوقیہ درہم میں پانچ درہم زکوٰۃ ہے اور اس سے زیادہ کی حالت میں ہر چالیس درہم میں ایک درہم زکوٰۃ ہے اور پانچ اوقیہ سے کم درہم میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے اور ہر چالیس دینار میں ایک دینار زکوٰۃ ہے) اور حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے قل سمعت جابر بن عبد اللہ قال قال رسول اللہ لا صدقۃ فی المہقرۃ حتی یملغ ما یتنی درہم (جابر کہتے ہیں کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا ہے کہ دو سو درہم سے کم میں کوئی زکوٰۃ نہیں) اور حاکم نے ذکر کیا ہے کہ ہذا حدیث صحیح علی شرط مسلم (یہ حدیث شرط مسلم کے مطابق صحیح ہے) نیز ابن خرداد بہ بن

حمزہ سے روایت کی ہے۔ عن علی عن النبی قال لیس فی تسعین و ما یة شئی فاذا بلغت مائتین  
ففیہا خمسة دراهم علی نے آنحضرت سے روایت کی ہے کہ فرمایا۔ ایک سو نو تے درہم میں کوئی  
زکوٰۃ نہیں جب و سو پورے ہو جائیں۔ تو پانچ درہم زکوٰۃ ہے اور اس نامہ عاطفت شمامہ میں جو  
جناب حضرت سید المرسلین نے عمرو بن حزم کی معرفت اہل یمن کو ارسال فرمایا ہے مذکور ہے۔ فی  
کل خمس اوراق من الورق خمسة دراهم و ما زاد ففی کل اربعین درہم الحدیث اس پانچ اوقیہ  
درہم میں پانچ درہم زکوٰۃ ہے اور اس سے زیادہ کی صورت میں ہر چالیس درہم میں ایک درہم زکوٰۃ فرض  
ہے بخاری نے اس خط میں جو ابو بکر صدیق نے اس کو لکھا تھا جبکہ اسے بحرین کی طرف بھیجا گیا تھا۔  
روایت کی ہے و فی الرقعة ربع العشر فان لم یکن الا تسعین و ما یة فلیس فیہا شئی الا ان  
یشاء دجھا (اور رقم یعنی درہموں میں الجھ ہے۔ اگر صرف ایک سوے درہم ہوں۔ تو ان میں کچھ زکوٰۃ نہیں  
مگر ماں جو صاحب مال چاہے) صحاح ستہ اور دیگر کتب معتبرہ امارت اہل سنت مثلاً صحیح بخاری  
صحیح مسلم۔ ابن ماجہ۔ ابوداؤد۔ ترمذی۔ نسائی۔ وارقطی۔ بیہقی اور مستدرک حاکم میں مرقوم ہے کہ  
زکوٰۃ کی قرعیت بہ لفظ رقمہ ورق اور دینار وارد ہوئی ہے مستوع میں عمر فاروق کے خط کے ضمن  
میں نقل فرمایا ہے و فی الرقعة اذا بلغت خمس اوراق ربع عشر قال مالک السنۃ التي لا اختلاف  
فیہا عندہ ان الزکوۃ یجب فی عشرين دیناراً عیناً لکما یجب فی مائتی درہم قال مالک و لیس فیما  
دون عشرين دیناراً زکوٰۃ انتہی (درہم جب پانچ اوقیہ ہو جائیں۔ تو چالیسواں حصہ زکوٰۃ واجب  
ہے۔ مالک کہتا ہے کہ یہ وہ سنت ہے جس میں اس کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ زکوٰۃ ہر بیس  
دینار سمونے میں واجب ہے جیسا کہ دوسو درہم میں واجب ہوتی ہے۔ مالک کا قول ہے کہ بیس  
دینار سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے) قاموس میں فرمایا ہے الورق مثلثة حکتف وجبل الدراہم  
المضروب ج اوراق ووراق کا لفظ انتہی (ورق جو حکتف اور جبل کی طرح تین طرح سے آیا ہے۔  
سکہ دار درہموں کو کہتے ہیں۔ جمع اوراق ووراق مثل رقمہ) جمع البجاریں فرمایا ہے الورق بکسر  
الواو و یسکن والرقعة بکسر وخفة قاف الدراہم المضروب (ورق بکسر واو و سکون رائے اور رقمہ بکسر و  
تخفیف قاف و درہم مضروب) اور صراح اللغات میں ہے ورق سیم مضروب ورق بسکون مثلثة ثلث  
لغات مثل کبد و کبد و کلمہ کلمہ و یقل کسرة الراء الى الواو و یترک بحالہا ایضاً رقمہ كذلك و الھاء  
عوض الواو و فی الحدیث فی الرقعة ربع العشر و یجمع علی رقیین مثلاً ارہ دارین انتہی (ورق سکہ دار  
چاندی کو کہتے ہیں۔ ورق بکون را میں کبد اور حکم کی طرح تین لغت آئے ہیں۔ اور را کا کسرہ واو کی

مالک کا قول

صفحہ ۱۸۸۱

تحقیق لغات و معانی

طرف نقل کیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح رہتے دیتے ہیں۔ نیز رقم بھی اسی طرح ہے اور ہاواؤ کے عوض آخر میں لائق کر دیا گیا۔ حدیث میں ہے کہ رقم میں اہم زکوٰۃ ہے۔ اور اس کی جمع رقیں اتنی ہے جیسے ارہ کی (ارین) شیخ عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ میں فرمایا ہے۔ رقم بکسر راو تخفیف قاف اور اسی طرح ورق سکہ زدہ چاندی ہے جسکو درہم کہتے ہیں۔ انتہی۔

المختصر یہ تمام نصوص جو صحاح ستہ مثلاً صحیح بخاری صحیح مسلم ابن ماجہ ابو داؤد ترمذی نسائی اور دیگر کتب معتبرہ احادیث اہل سنت مثلاً دارقطنی بیہقی مستدرک حاکم وغیرہ میں وارد ہیں۔ اور ان میں زکوٰۃ کی فرضیت لفظ ورق و دینار سے بیان کی گئی ہے۔ اور ان کے حقیقی اور لغوی معنی سیم و زر مسکوک یعنی درہم اور دینار ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ انکو حقیقی معنی میں اطلاق کیا جائے۔ اور انکو مجازی معنی یعنی غیر مسکوک پر محمول کرنا ایسی دلیل کے بغیر جو سکون اور اطمینان قلب کا باعث ہو سکے کسی طرح جائز نہیں۔ جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور یہاں کوئی ایسی دلیل موجود نہیں۔

شیخ ابو جعفر طوسی نے کتاب تہذیب الاحکام میں جمیل بن دراج سے روایت کی ہے عن ابی عبد اللہ و ابی الحسن علیہما السلام انہ قال لیس علی التبر زکوٰۃ انما ہی علی الدنانیر و الدرہم۔ حضرت صادق اور امام رضا علیہ السلام سے مروی ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ سونے پر کوئی زکوٰۃ نہیں زکوٰۃ صرف دیناروں اور درہموں پر ہے (نیز حضرت امام ابو ابراہیم موسیٰ کاظم علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ آنجناب نے علی بن نقیٹین کی حدیث میں فرمایا ہے وکل مالہ یکن زکا ز فلیس علیک فیہ شی قال قلت واما الم کا ز قال الصامت المنقوش (جو چیز کہ رکاز نہ ہو۔ اس میں نیچہ پر کچھ بھی لازم نہیں ہے راوی کہتا ہے میں نے عرض کی رکاز کیا چیز ہے؟ فرمایا صامت نقش دار) شیخ محمد بن یعقوب کلینی نے کتاب کافی میں اپنی سند کیا تھ سماع سے روایت کی ہے عن ابی عبد اللہ قال فی کل ما یتق درہم خمسۃ درہم من الفضة فان نقص فلیس علیک زکوٰۃ ومن الذهب من کل عشرین دینار نصف دینار وان نقص فلیس علیک شیء (حضرت صادق علیہ السلام نے فرمایا کہ چاندی کے ہر دو سو درہم میں پانچ درہم زکوٰۃ ہے۔ اور اگر اس سے کم ہوں۔ تو کوئی زکوٰۃ تجھ پر واجب نہیں۔ اور سونے کے ہر تین دینار پر نصف دینار زکوٰۃ ہے۔ اور اگر تین دینار سے کم ہوں۔ تو تجھ پر کچھ بھی لازم نہیں)

اور اسکی نظیریں بے شمار ہیں جن کا جی چاہے کتب احادیث میں مطالعہ کرے۔ اور ہر اہل صلیب بھی ان نصوص کی معاندانہ روئے ہے۔ کیونکہ اصل ہر اہل مکلف کا بری الذمہ ہونا ہے چنانکہ کوئی ایسی دلیل قائم نہ ہو جو مکلف کے بری الذمہ ہونیکا موجب ہو۔ قبول نہیں ہو سکتی حالانکہ غیر

مسکوک سونے اور چاندی میں زکوٰۃ کے واجب ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی۔ بلکہ اس کے خلاف قائل  
کثیرہ موجود ہیں اور مصنف نے جو اس مقام میں بیان فرمایا ہے۔ وہ چند وجوہوں سے باطل اور مردود ہے  
**وجہ اول**۔ یہ کہ آیہ کریمہ ان الذین یکنزون الذہب والفضۃ الا یہ فی سبیل اللہ جمع کر نیسے ہی اور  
ممانعت وارد ہوئی ہے۔ خواہ اسکی زکوٰۃ ادا کی گئی ہو۔ یا نہ جیسا کہ مفسرین کی ایک جماعت نے اسکی تفسیر  
فرمائی ہے۔ کیونکہ کنز دراصل لغت عرب میں جمع کے معنی میں ہے اور اصل اطلاق میں حقیقت ہے۔ امام  
رازی تفسیر کبیر میں آیہ مذکورہ کی تفسیر کے ضمن میں فرماتے ہیں اصل الکنز فی کل م العرب الجمع وکل شی  
جمع بعض اے بعض فهو مکنز یقال هذا جسم مکنز الا جزاء اذا کان مجتمع الا جزاء (لفظ کنز دراصل  
کلام عرب میں جمع کر نیسے لئے بولا جاتا ہے۔ اور جس چیز کے بعض اجزاء کو بعض اجزاء کیساتھ جمع کر دیا جائے۔  
وہ مکنز کہلاتی ہے چنانچہ کہتے ہیں یہ جسم مکنز الا جزاء ہے جبکہ اس کے اجزاء مجتمع اور باہم اکٹھے ہو جائیں) نیز  
فرمایا ہے۔ القول الثانی ان کانت الکنز اذ جمع فهو الکنز المذموم سواء ادیت زکوٰۃ اولم تؤد  
(دوسرا قول یہ ہے کہ کنز جب جمع کئے گئے کو کہتے ہیں۔ تو وہ کنز مذموم ہے۔ خواہ اسکی زکوٰۃ ادا کی گئی  
ہو۔ یا نہ ادا کی گئی ہو) بعد ازاں فرمایا ہے۔ واحتج الذہبون فی القول الثانی بعموم ہذا لایۃ ولا  
شک ان ظاہرہ دلیل علی المنع من جمع المال (اور جو لوگ دوسرے قول کے قائل ہیں۔ انھوں  
نے اس آیت کے عموم کو احتجاج میں پیش کیا ہے۔ اور اس میں شک نہیں ہے۔ کہ اس آیت کا ظاہر اس  
امر کی دلیل ہے۔ کہ مال کا جمع کرنا منع ہے) اور بہت سی احادیث بطریق عامہ بھی اس بات پر نص کرتی  
ہیں۔ کہ کنز مذموم مال کثیر ہے۔ خواہ اسکی زکوٰۃ ادا کر دی ہو۔ یا نہ متحمل آن احادیث کے امام رازی نے تفسیر  
کبیر میں روایت کی ہے۔ قال علی کل مال زاد علی اربعۃ آلاف فهو کنز ادیت منه الزکوٰۃ اولم تؤد  
عن ابی ہریرۃ کل صغیر او بیضاء او کی صاحبھا فهو کنز وعن ابی الدرداء انہ کان اذا راٰ نعیم العیر  
تقدم بالمال صعد علی موضع مرتفع ویقول جاءت القطار تحمل النار یشرکنا الذین یکفی الجباہ  
والجنوب الظہور والبطون (علی علیہ السلام نے فرمایا ہے۔ کہ جو مال چار ہزار سے زیادہ ہو جائے وہ  
کنز ہے۔ خواہ اسکی زکوٰۃ ادا کر دی ہو۔ یا ادا نہ کی ہو۔ اور ابو ہریرہ سے روایت ہے۔ وہ سونا یا چاندی  
جس کے مالک کو داغ دیا جائیگا پس وہ کنز ہے۔ اور ابو الدرداء سے مروی ہے۔ کہ جب وہ دیکھتے کہ  
اونٹ مال لیکر آرہے ہیں۔ تو ایک اونچی جگہ پر کھڑے ہو کر کہتے۔ کہ اونٹ آتش جہنم کو اٹھائے آرہے  
ہیں۔ خزانہ جمع کر نیوالوں کو بشارت دے۔ کہ انکی پیشانیوں۔ پہلوؤں۔ پیٹھوں اور پیچوں پر داغ دیا  
جائیگا) نیز فرماتے ہیں واعلم ان الطریق الحق ان یقال الاول ان لا یجمع الرجل الطالب للدين

لفظ کنز کی تفسیر

المال الكثير الا انه لم يمنع عنه ظاهر الشرع فالاول محمول على التقوى والثاني على ظاهر الفتوى  
 (اور جان لے کہ طریق حق یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اولے اور انسب یہ ہے کہ جو شخص طالب دین ہی  
 وہ مال کثیر جمع نہ کرے۔ اگرچہ ظاہر شریعت نے اس سے ممانعت نہیں فرمائی پس پہلا قول احتیاط پر  
 محمول ہے۔ اور دوسرا ظاہر فتویٰ پر) ان اقوال واحادیث کے بیان کرنیکے بعد جمع مال سے احتراز  
 واجتناب کرنیکی اولویت کو دلائل عقلیہ سے ثابت کیا ہے جو صاحب چاہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔  
 وجہ دوم یہ کہ بالفرض اگر ہم تسلیم کر لیں کہ اس آیت میں کمتر سے مراد وہ مال ہے جسکی زکوٰۃ  
 نہیں دیکھی۔ تو ہم اسکے جواب میں عرض کرتے ہیں کہ وعید (وعدة عذاب) اس صورت میں ہے کہ زکوٰۃ  
 اسپر واجب ہو۔ اور ادا نہ کی گئی ہو۔ اور جس صورت میں کہ زکوٰۃ اس مال پر واجب ہی نہ ہوئی ہو۔ تو وعید  
 بھی اسپر مترتب نہیں ہو سکتا۔ الغرض زکوٰۃ کے واجب ہونے میں فقط نصاب کا متحقق ہونا ہی کافی  
 نہیں ہے۔ بلکہ نصاب کیساتھ اور شرطیں بھی معتبر ہیں۔ کہ جب وہ شرطیں موجود ہوں۔ اسوقت زکوٰۃ  
 کا وجوب متحقق ہوتا ہے۔ اور جب وہ شرطیں منتفی اور مفقود ہوں۔ تو وجوب بھی منتفی ہو جائیگا چنانچہ  
 حنفیہ مال کا نامی ہونا اور حاجت اصلیہ سے فاضل اور زائد ہونا۔ اور ضمائر کے سوا ہونا شرط کرتے  
 ہیں۔ اور جب یہ شرطیں نہ پائی جائیں۔ تو انکے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ وقایہ میں فرمایا ہے  
 ہی لا یجب الا فی دصاب تام حولی فاضل عن حاجة الاصلیة (زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی لیکن نصاب  
 کامل سالانہ میں جو حالت اصلی سے فاضل ہو) شراح نے اسکی شرح میں فرمایا ہے ولا بد ان یکون  
 فاضلاً عن حاجة الاصلیة کالاطعمة والثیاب اثاث المنزل ودواب الרכوب وعبيد الخدمة و  
 دور المسکنی وسلاح یستعملها وآلات المحترقة والکتب لاهلها (ضروری ہے کہ وہ اسکی حاجت  
 اصلی سے زائد اور فاضل ہو جیسے کھانے کیے۔ اثاث البیت سواری کے جانور خدمت گار غلام  
 سکونت کے مکانات۔ اور ہتھیار جنگو وہ استعمال کرتا ہے حرقت کے آلات و اوزار۔ اور کتابیں  
 ان لوگوں کیلئے جو ان کے لائق اور اہل ہوں) اور مال ضمائر میں بھی زکوٰۃ کو واجب نہیں جانتے صاحب  
 ہدایہ نے حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت کی ہے لا زکوٰۃ  
 فی مال الضمار (مال ضمائر میں زکوٰۃ نہیں ہے) اور مالک اور احمد کے نزدیک اور شافعی کے نزدیک اس  
 کے ایک قول کے بموجب سترہمی اور پہلی زیور میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ کتاب رحمة للامة فی اختلاف الامة  
 میں فرماتے ہیں والحلی المصوغ من الذهب والفضة اذا کان عما یلبس ویعار قال مالک واحمد  
 عہ ضمارة مال ہی۔ جو ہاتھ سے نکل گیا اور نیکی امید نہیں ۱۲۔ عہ ضمارة مال ہے جسکی واپسی کی امید نہ ہو جیسے قرض وغیرہ

ترجمہ انظر زکوٰۃ

۱۲۸ عشرہ

زکوٰۃ زیورات

لا زکوۃ فیہ وللشافعی قولان اصحهما عدم الوجوب (سولے اور چاندی کے زیورات جو پہنے میں آتے ہوں یا عاریتہ دئے جاتے ہوں) مالک اور احمد کا قول یہ ہے کہ ان میں زکوۃ واجب نہیں۔ اور شافعی کے اس باب میں دو قول ہیں صحیح تر قول یہ ہے کہ ان میں زکوۃ واجب نہیں ہے، ہدایہ میں مذکور ہے قال الشافعی لا یجب فی حل النسلہ وخاتم الفضة للرجال لانہ مبتذل فی مباح یشاب میناب البذلہ (شافعی کا قول ہے کہ عورتوں کے زیورات اور مردوں کی چاندی کی انگوٹھی میں زکوۃ واجب نہیں ہے۔ اسلئے کہ وہ مباح میں صرف کیا گیا ہے۔ اور وہ استعمال میں آئینوں کے کپڑوں کی مانند ہے) اور اسکے قلیل اور کثیر میں فرق نہیں کیا۔ بلکہ مالک کے نزدیک اور شافعی کے قول راجح کے موافق اس زیور میں جو اجارہ پر دینے کیلئے تیار کرایا ہو جبکہ اس میں نماز متحقق ہو سکے زکوۃ ساقط ہے ولو کان للرجل حلیم معدلاً لاجارۃ للنساء فالراجح من مذہب الشافعی ان لا زکوۃ فیہ وهو المشہور عن مالک (اور اگر کسی شخص کے پاس زیور ہو جو عورتوں کو اجارہ پر دینے کیلئے تیار کرایا گیا ہو تو شافعی کا راجح مذہب یہ ہے کہ اس میں زکوۃ واجب نہیں اور مالک سے بھی یہی مشہور ہے) اور بہت سے صحابہ مثلاً ام المؤمنین عائشہ۔ ابن عمر۔ اور اسماء بنت ابی بکر کا بھی یہی مذہب ہے صاحب جامع الاصول مسند شافعی کی شرح میں فرماتے ہیں علی ان من قال باسقاط زکوۃ الحلی لم یفرق بین کثیرۃ وقلیلۃ حملا علی اصل الباب ویدل علی ذلك ما رواه هشام بن عروہ عن فاطمة بنت المنذر عن اسماء بنت ابی بکر انھا کانت تخی بناتھا الذہب ولا یرکبہن نحواً من خمسين الفاً اخبر الشافعی اخبرنی مالک عن نافع عن ابن عمر انہ کان علی بناتہ وجواریہ الذہب ثم لا یمخرج منه الزکوۃ ہذا حدیث صحیحہ اخبرہ مالک اسناداً (جو شخص زیورات کی زکوۃ کے ساقط ہونیکا قائل ہے اسکے قول کے موافق اصل باب پر محمول کر کے کثیر اور قلیل میں فرق نہیں کیا گیا۔ اور اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے۔ جسکو هشام بن عروہ نے فاطمہ بنت منذر سے اور اسے اسماء بنت ابی بکر سے روایت کیا ہے۔ کہ وہ اپنی بیٹیوں کو سونے کا زیور پہناتی تھیں۔ اور اسکی زکوۃ نہ دیتی تھیں جو قریباً پچاس ہزار کی مالیت کا تھا شافعی نے خبر دی ہے کہ مجھکو مالک نے نافع سے ابن عمر سے خبر دی ہے کہ اسکی بیٹیوں اور کثیروں پر سونا تھا۔ اور وہ اسکی زکوۃ نہ نکالتا تھا۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ مالک نے اسناداً اسکو روایت کیا ہے کتاب سونے میں باب لا زکوۃ فی الحلی میں روایت کی ہے مالک عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن عائشہ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانت تخی بنات اخیمائتا فی حجرھا من الحلی فلا تخرج من حلیھن الزکوۃ مالک عن نافع ان عبد اللہ بن عمر کان یحلی بناتہ وجواریہ الذہب ثم

لا یخرج من حلیہن الزکوۃ (مالک نے عبد الرحمن بن قاسم سے اپنے باپ سے عائشہ زوجہ پیغمبر صلعم سے روایت کی ہے کہ وہ عائشہ) اپنے بھائی کی بیٹیوں کو جو یتیم تھیں اور اسکی گود میں پرورش پاتی تھیں۔ انکو زیور پہناتی تھی۔ اور انکے زیور کی زکوۃ نہ نکالتی تھی۔ مالک نے نافع سے روایت کی ہے کہ عبد اللہ بن عمر اپنی بیٹیوں اور لونڈیوں کو سونے کے زیور پہناتا تھا۔ پھر انکے زیور کی زکوۃ نہ نکالتا تھا (کتاب مسونے میں منقول ہے کہ مالک کے مذہب کی موافق سونے میں زکوۃ ساقط ہے لیکن مذاہب کی تفصیل میں ذکر کیا ہے کہ سونے اور ٹوٹے ہوئے زیور میں جو اسکی اصلاح اور درستی کیلئے یا اسکے پہننے کی غرض سے گھر میں رکھا ہو۔ وہ بمنزلہ متاع و اسباب کے ہے۔ اس میں زکوۃ نہیں ہے۔ اور اگر سونا اور چاندی قابل انتفاع نہ ہو۔ تو اس میں زکوۃ واجب ہے۔ اور مذہب شافعی میں بھی زکوۃ کے ساقط ہونیکے لئے مباح کی تخصیص لگائی ہے۔ اور یوں ذکر کیا ہے قال من کان عندہ تبر او حلی من ذهب و فضة لا ینتفع بہ للیس فان علیہ فیہ الزکوۃ فی کل عام یوزن فیوخذ ربع عشرة الا ان ینقص من وزن عشرین دینار اعینا او دائی درہم فان نقص من ذلک فلیس فیہ زکوۃ وربما یکون الزکوۃ اذا کان انما یسکھ بغير اللبس فاذا التبر والحلی المکسور الذی یرید اہلہ اصلاحہ ولیس فاما ہو بمنزلۃ المتاع الذی یکون عند اہلہ فلیس علی اہلہ فیہ زکوۃ قال لیس فی اللوہ ولا فی المسک ولا فی العنبر زکوۃ قلت قال بہ الشافعی فی اظہر قولہ وخصہ بالمباح واما المخلو ذکاوانی وکالسوار والخضال للرجل فیعید فیہ الزکوۃ بکل حال (شافعی کا قول ہے جبکہ پاس سونا اور سونے یا چاندی کا زیور ہو جس سے پہننے کا فائدہ نہ ہو پس اس میں اس شخص پر زکوۃ واجب ہے کہ ہر سال اسکو وزن کیا جائے۔ اور اس کا چالیسواں حصہ لیا جائے۔ لیکن اگر اس کا وزن میں دینار سنہری یا دو سو درہم سے کم ہو۔ تو اس میں زکوۃ واجب نہیں ہے۔ اور بعض اوقات ایسے زیور پر زکوۃ واجب ہو جاتی ہے جو یونہی رکھا رہے۔ اور پہنا نہ جائے۔ لیکن سونا اور ٹوٹا ہوا زیور جسکو اس کا مالک درست کرانا اور پہننا چاہتا ہے۔ وہ بمنزلہ متاع و اسباب کے ہے۔ جو اپنے مالک کے پاس ہو پس اس میں اسکے مالک پر زکوۃ واجب نہیں نیز کہا ہے کہ موتی میں زکوۃ نہیں اور نہ مشک میں۔ اور نہ عنبر میں زکوۃ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی نے دو قولوں میں سے اظہر قول میں یہ کہا ہے۔ اور اس میں مباح کی خصوصیت لگائی ہے۔ لیکن حرام چیزیں جیسے برتن (سونے چاندی کے) اور جیسے کنگن اور جھانجن مرد کیلئے ان میں ہر حالت میں زکوۃ واجب ہے) اور بیٹھا ہے کہ سونے چاندی کا زیور سونے چاندی کی ایک فرد ہے۔ اور مال خیر نامی اور مال شمار بھی مال کی افراد سے ہیں۔ اگر ان نصوص میں جو زکوۃ کی فرغیت میں وارد ہوئے ہیں۔ سونے چاندی اور مال سے مطلق سونا چاندی اور مال

الانامی جواب

مراد ہو جس میں کسی قسم کی قید اور تخصیص نہ ہو۔ تو لازم آتا ہے کہ مال غیر نامی اور مال شمار سے نیز زیورات سے بھی زکوٰۃ کا باق کرنا کلام الہی کے مخالف اور وحید میں داخل ہو۔ قولہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم و تزکیہم بھا و قولہ عز من قائل ولا یحسبن الذین یبخلون بما انعم اللہ علیہم ان فضلہ ہو خیر لہم بل ہو شر لہم سبطون ما یبخلوا یہ یوم القیۃ واللہ میراث السموات والارض واللہ بالعلیون خیر و قال سبحانہ و تعالیٰ والذین یکنزون الذہب والفضۃ ولا ینفقوہا فی سبیل اللہ فبشرہم بعذاب الیم یوم یحیی علیہا فی نار جہنم فتکوی بھلجاہم وجنوجہم و ظہورہم هذا ما کنزتم لکم لانفسکم فذوقوا ما کنزتم تکنون الجواب الجواب (خدا فرماتا ہے اے ہمارے پیغمبر تو ان کے مالوں سے صدقہ لے۔ تو اس صدقہ سے انکو طہر پاک کرتا ہے) اور نیز فرماتا ہے جو لوگ اس مال میں جو اللہ تعالیٰ نے انکو اپنے فضل سے عطا فرمایا ہے بخل کرتے ہیں۔ وہ یہ نہ سمجھیں کہ وہ بخل انکے لئے اچھا ہے۔ بلکہ وہ انکے حق میں بُرا ہے۔ عنقریب قیامت کے روز وہ مال جس میں انھوں نے بخل کیا ہے۔ اُن کے گلوں کا طوق بنایا جائیگا۔ اور آسمانوں اور زمین کی میراث خاص خدا ہی کیلئے ہے۔ اور اللہ انکے عملوں سے خیر دار ہے۔ نیز خدا فرماتا ہے۔ اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اسکو خدا کی راہ میں صرف نہیں کرتے پس تو انکو دردناک عذاب کی بشارت دے جس روز کہ اسکو آتش جہنم میں گرم کیا جائیگا اور اُس سے انکی پیشانیوں۔ پہلوؤں اور پیٹھوں میں داغ دیا جائیگا۔ (اور کہا جائیگا) یہ وہی مال ہے۔ جو تم نے اپنے نفسوں کیلئے جمع کیا تھا۔ پس تم اپنے خزانوں کا مزہ چکھو) پس اس کا جواب دیا جائے۔ وہی جواب ہماری طرف سے تصور کر لیں۔

وجہ سوم۔ یہ کہ مصنف کے ظاہر کلام سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ تمام علمائے امامیہ اس بات کے قائل ہیں کہ اثنائے سال میں مطلقاً فقہین کو تبدیل کرنا زکوٰۃ کے ساقط ہونیکا باعث ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ علماء کی ایک جماعت سقوط زکوٰۃ کی قائل ہے۔ اور شیخ طوسی نے فرمایا ہے کہ تبدیل مذکور اگر اثنائے سال میں اسی جنس سے واقع ہو۔ دینار و دینار سے تبدیل ہو۔ اور درہم دوسرے درہم سے۔ اس سے زکوٰۃ کا وجوب ہٹ نہیں سکتا۔ اور سید مرتضیٰ علم الہدی نے جمل میں فرمایا ہے کہ تبدیل مذکور خواہ اسی جنس سے واقع ہو۔ خواہ دوسری جنس سے جبکہ زکوٰۃ سے بچنے کی نیت سے کیجائے۔ تو اُس سے وجوب زکوٰۃ رفع نہیں ہو سکتا۔ اور سال کے ختم ہونے پر اسکی زکوٰۃ دینی لازم ہے۔ اور ابن بابویہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور انتصار میں فرمایا ہے۔ جو شخص کہ زکوٰۃ سے بچنے کی نیت سے درہم و دینار کو رہن پر تبدیل کرے۔ یعنی انکو رہن کر دے

اقوال علمائے امامیہ

صفحہ ۱۲۸

تاکہ زکوٰۃ نہ دینی پڑے۔ یا انکو دوسری جنس سے جس پر زکوٰۃ نہ ہو تبدیل کرے تاکہ زکوٰۃ دینے سے چھوٹ جائے۔ اگر اسکی نیت یہ ہو تو زکوٰۃ اس پر واجب ہے۔ اور اگر کچھ اور ارادہ ہو تو زکوٰۃ اُس سے ساقط ہو جاتی ہے اور اس حکم میں اجماع کو اپنی دلیل بنایا ہے۔ اور فرمایا ہے فان قيل قد ذكر ابو علي بن الجنييد ليست الزكوة للفارص مما دخلت نفقته ما ذكرناه قلنا الاجماع قد تقدم ابن الجنييد وناخونه وانما هو ابن الجنييد على روايات رويت من ائمتنا عليهم السلام يتضمن انه لا زكوة عليه ان فرما باله وبازعناك لاخبار ما هو اقوى واطهر منها واوضح طرقا هذا كلامه رحمه الله (اگر کہا جائے کہ ابو علی ابن جنید نے ذکر کیا ہے کہ زکوٰۃ سے فرار کر نیوالے شخص پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور یہ قول ہمارے بیان مذکور کا نفیض ہے۔ تو ہم اس کے جواب میں لکھیں گے کہ اجماع ابن جنید سے پیشتر بھی تھا۔ اور بعد میں بھی قائم ہے۔ اور ابن جنید نے صرف ان روایات پر اعتماد کیا ہے جو ہمارے آئمہ علیہم السلام سے اس مضمون میں وارد ہوئی ہیں۔ کہ اگر وہ اپنے مال کو لیکر فرار کرے۔ تو اس پر کسی قسم کی زکوٰۃ واجب نہیں اور ان روایات کے مقابل میں وہ اخبار موجود ہیں جو ان سے اقویٰ و اظہر اور از روے طرق اوضح اور واضح تر ہیں) اور جو جماعت کہ اس امر کی قائل ہے کہ اس حیلہ سے زکوٰۃ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ ان کے مذہب کی موافق بھی اعتراض وار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ یہ بھی شرعی حیلوں میں سے ایک حیلہ جو تمام اسلامی فرقوں کے نزدیک اکثر ابواب فقہ میں جائز ہیں خصوصاً باب زکوٰۃ میں بھی واقع نہیں منجملہ ان کے شیخ عبدالوہاب شعاوی کتاب رحمة اللہ علیہ میں فرماتے ہیں من قصد الفار من الزكوة بان وهب له من الماشية او باع ثم اشتراه قبل الحول سقطت عنه الزكوة وان كان مسيئا عندا بجنييفة والشافعي يعني جو شخص زکوٰۃ سے فرار کر نیکا قصد کرے۔ اس طرح پر کہ اپنا کچھ مال کسی کو بخش دے۔ یا فروخت کر دے۔ بعد ازاں سال ختم ہونے پہلے اسکو خرید لے۔ تو ابو حنیفہ اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ اس سے ساقط ہو جاتی ہے۔ اگرچہ گنہگار ہو جاتا ہے نیز کتاب مذکور میں فرمایا ہے فلو طاك نصابا ثم باع في اثناء الحول او بادل ولو تغير جنسها لقطع الحول فيه عند مالك والشافعي واحمد وقال ابو حنيفة لا ينقطع بالمبادلة في الذهب الفضة وينقطع في الماشية ومذهب مالك ان بادل بجنس لم ينقطع والا فمبادلتان (اگر کوئی شخص نصاب مالک ہو۔ پھر وہ اثنائے سال میں اسکو بیع کرے۔ یا اسکا مبادلہ کرے۔ خواہ غیر جنس سے کرے۔ تو مالک شافعی اور احمد کے نزدیک اس کا سال منقطع ہو جاتا ہے۔ اور ابو حنیفہ کا قول ہے کہ سونے اور چاندی میں مبادلہ کرنے سے سال منقطع نہیں ہوتا۔ اور موسیقی میں منقطع ہو جاتا ہے۔ اور مالک کا مذہب یہ ہے کہ اگر اسکو اسکی جنس سے مبادلہ کرے۔ تو منقطع نہیں ہوتا۔ ورنہ آئیں دو روایتیں ہیں)

السنن کے نزدیک جلد کر نی زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے

وجہ چہارم۔ یہ کہ مصنف نے جو فرمایا ہے اسی طرح اگر اس روپیہ اور اشرفی کا رواج اس مدت میں زائل ہو کر اسکی جگہ دوسرا سکہ رائج ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ یہ قول علمائے امامیہ کی تصریح کے خلاف ہے شرائع الاسلام میں فرمایا ہے ومن شرط وجوب الزکوٰۃ فیہا کو تھا مضروبین و نانیہ و در اہم منقوشین بسکۃ المعاملۃ او ما کان یتعامل بہا یعنی ان دونوں (سونے چاندی) میں زکوٰۃ کے وجوب ہونیکے شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ دینار اور درہم ہوں۔ اور وہ سکہ معاملہ سے مسکوک ہوں جو بالفعل رائج ہے یا اس سے پہلے رائج تھا۔ اور اب اس کا رواج زائل اور برطرف ہو گیا ہے۔ صاحب مدارک فرماتے ہیں ولست فاد من کلام المصنف و کان یتعامل بہا ان لا یعتبر التعامل بہا بالفعل بل منے تعامل بہا وقت ما ثبت الزکوٰۃ فیہا (مصنف نے جو فرمایا ہے او کان یتعامل بہا اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس سکہ کا بالفعل رائج ہونا معتبر نہیں ہے بلکہ خواہ کسی وقت میں وہ رائج تھا اور اس سے معاملہ اولین دین کیا جاتا تھا۔ تو بھی ان (درہم و دینار) دونوں میں زکوٰۃ ثابت ہو جاتی ہے) اور عجیب بات یہ ہے کہ فاضل مشگل نے اس مقام کے حاشیہ میں ارشاد الاذیان علامہ علی علیہ الرحمتہ کی عبارت کو اپنے دعوے کی دلیل میں نقل کیا ہے۔ اور وہ عبارت یہ ہے۔ علامہ فرماتے ہیں۔ و یجوز ان الزکوٰۃ فی الذهب الفضة بشرائط ثلثة الحول علی تقدم و کو تھا منقوشۃ بسکۃ المعاملۃ او ما کان یتعامل بہا (اور سونے اور چاندی میں زکوٰۃ کے واجب ہونیکے تین شرطیں ہیں۔ (۱) سال کا گزرنا (۲) سکہ رائج الوقت سے منقوش ہونا (۳) یا گزشتہ زمانہ کا سکہ جو پہلے رائج تھا۔ اس پر نقش ہو) باوجودیکہ یہ عبارت مصنف کے مدعا کے بالکل برخلاف ہے۔ افسوس! یہ بات عقل و دانش و فضل و کمال سے بہت بعید ہے کہ قائل کے کلام کو اس کے مدعا کے خلاف پر محمول کر کے اسکو تشنیع کا مادہ قرار دیا ہے۔

وجہ پنجم۔ یہ کہ مصنف نے جو یہ دعوے کیا ہے کہ پیغمبر اور ائمہ کے کلام میں جہاں فرضیت زکوٰۃ کا ذکر ہے۔ وہاں ذہب (سونا) اور فضہ (چاندی) کے لفظ سے کیا گیا ہے۔ نہ کہ درہم و دنانیر کے لفظ سے۔ فاضل مصنف جو اپنے زمانے کے محدثین میں ریاست کا دعویٰ کرتے ہیں اور یہ ادعا فرماتے ہیں کہ ہم کو کتب احادیث امامیہ پر کامل عبور اور کافی اطلاع حاصل ہے۔ ان الفاظ کے خیر فرمانے پر سخت تعجب ہے۔ کیونکہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ اہلسنت کی کتب معتبرہ مثلاً صحیح بخاری صحیح مسلم۔ ترمذی مشکوٰۃ موطا مسوٰی مصنفہ والد و شیخ فاضل مذکور مستدرک حاکم تفسیر و تہذیب و تصنیف شیخ جلال سیوطی وغیرہ میں فرضیت زکوٰۃ کی اکثر احادیث جو جناب شارع علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام اور حضرات شیخین سے مروی ہیں لفظ ورق سرقہ اور عین سے وارد ہوئی ہیں ماوربہ الفاظ لغت عرب میں سکہ

مصنف کے سکہ صفحہ ۱۱ غیر رائج کی نسبت اعتراض کی تردید

دارچاندی اور سونے کے معنی میں ہے جیسا کہ مجمع البحار صراح اور قاموس سے پیشتر مذکور ہوا۔ اور ان میں لفظ ذہب فضت سے مطلقاً کہیں ذکر نہیں۔ اور ان احادیث میں بھی جو آئمہ اہلبیت علیہم السلام سے مروی ہیں۔ ہمارے مدعا کی تصریح اور ض موجود ہے۔ جیسا کہ فرمایا ہے۔ لیس علی التبر زکوۃ اتماھی علی الدنانیر والدرہم (سونے پر زکوۃ نہیں ہے۔ بلکہ صرف دیناروں اور درہموں پر واجب ہے) بلکہ بعض روایات میں لفظ درہم و دنانیر کیساتھ بھی بض واقع ہوا ہے۔ اور بالفرض اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ بعض اخبار لفظ ذہب و فضہ کیساتھ وارد ہوئی ہیں۔ اور بالفرض ان میں یہ بھی صلاحیت ہے۔ کہ وہ ان احادیث صحیح کی کہ جو بطرق فریقین وارد ہوئی ہیں۔ معارض ہیں۔ تو ہم اسکے جواب میں عرض کرینگے کہ لفظ ذہب فضہ جو ان اخبار میں وارد ہے۔ وہ ذہب فضہ مسکوک پر محمول ہے۔ اسلئے کہ اصول فقہ میں مقرر ہو چکا ہے کہ جب اخبار میں باہم تعارض واقع ہو تو اس وقت مطلق کو مقتید پر اور محمل کو مفصل پر محمول کرنا لازم ہے۔ نیز اکثر احکام شرعیہ متعارف معہود پر محمول ہوتے ہیں۔ اور متعارف معہود غالباً لوگوں کے اکثر معاملات خرید و فروخت لین دین۔ آمد خرچ میں سکے دار سونا اور چاندی ہے۔ پس لفظ ذہب فضہ کو جو فرضیت زکوۃ میں واقع ہوا ہے۔ مسکوک یعنی سکے دار پر محمول کیا جائیگا۔ اور اصل برائت ذمہ اسکی موافق ہے۔

**قول مصنف تحفہ** نیز کہتے ہیں۔ کہ زکوۃ اموال تجارت میں اس وقت تک واجب نہیں ہوتی جب تک کہ وہ تبدیل اور تحول کے بعد یقین نہ بن جائیں۔ نیز حکم کرتے ہیں کہ اس مال میں زکوۃ واجب نہیں ہے کہ ایک مرد یا ایک عورت جس کی مالک ہوئی۔ اور اسکو اپنا سرمایہ قرار دیا۔ یا اکتساب کی نیت سے یا سرمایہ کی نیت سے ایک چیز خریدی یا برعکس حالانکہ شارع نے فرمایا ہے۔ اذوا زکوۃ اموالکم (اپنے مالوں کی زکوۃ ادا کرو) ان چیزوں کے مال نہیں کوئی شبہ نہیں ہے۔

**جواب باصواب** علمائے امامیہ میں اس امر میں اختلاف ہے کہ مال تجارت میں زکوۃ واجب ہے یا مستحب بعض علماء وجوب کے قائل ہیں۔

اور اکثر علماء مثلاً شیخ مفید۔ شیخ ابو جعفر طوسی۔ سید مرتضیٰ علم الہدیٰ۔ ابن ادریس۔ ابو الصلاح قاضی ابن براج۔ ابن ابی عقیل اور تمام متاخرین مستحب جانتے ہیں۔ اور اس باب میں انکا مددگار و مستند یہ ہے کہ اصل برائت ذمہ اور عدم وجوب ہے جب تک کہ اسکے خلاف دلیل قائم نہ ہو اور سب احکام شارع علیہ السلام کی طرف سے تلقین کئے گئے ہیں۔ اور تکلفین پر افعال کے وجوب اور حرمت کے بارے میں حاکم وہی بررگوار علیہ الصلوۃ والسلام ہے۔ اور جو حدیثیں وجوب زکوۃ کے باب میں

مصنف کے یہاں اعتراض باہم کی تردید

صفحہ ۱۲۶

زکوٰۃ نوجیز و پیر واجب ہے

اشیاء زکوٰۃ واجبہ کے متعلق احادیث

وارد ہوئی ہیں۔ اُن سے ثابت ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف نوجیزوں میں واجب ہے۔ سونا۔ چاندی۔  
اونٹ بھیر بکری۔ گلے گیہوں۔ جو۔ مویش۔ کھجور جیسا کہ نسب احادیث اس پر دل ہیں۔ منجملہ اُن کے  
شیخ ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے صحیح میں حسن بن محبوب کے عبد اللہ بن سنان سے روایت کی ہے قال ابو  
عبد اللہ نزلت آیتہ الزکوٰۃ خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم و تزکیہم بھا فی شہر رمضان فامر  
رسول اللہ منادی فی الناس ان اللہ تبارک و تعالیٰ فرض علیکم الزکوٰۃ . . . . .  
لما فرض علیکم الصلوٰۃ فرض اللہ علیکم من الذہب الفضة والابل والبقر والغنم و  
من الخنطة والشعیر والتمر والنہیب نادی بذلک فی شہر رمضان وعفی لہم عما سولے ذلک  
(حضرت صادق علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ آیت زکوٰۃ خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم و تزکیہم بھا ماہ  
رمضان میں نازل ہوا پس رسول خدا صلعم نے اپنے منادی کو حکم دیا۔ اُسے لوگوں میں یہ منادی کی کہ اللہ  
تعالیٰ نے تم پر زکوٰۃ فرض کی ہے جس طرح تم پر نماز کو فرض کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تم پر سولے۔ چاندی۔  
اونٹ۔ گلے گیہوں بکری گیہوں۔ جو۔ کھجور زریب سے زکوٰۃ کو فرض کیا ہے۔ اور ماہ رمضان میں اُس کی  
منادی فرمائی۔ اور اُس کے سوا اور چیزوں سے انکو معاف فرمایا) اور کلینی نے کافی میں اپنی سند سے جناب  
امام محمد باقر اور حضرت امام جعفر صادق علیہما السلام سے روایت کی ہے قال فرض اللہ الزکوٰۃ مع  
الصلوٰۃ فی الاموال وسنھا رسول اللہ فی تسعة اشیاء وعفی رسول اللہ عما سوا ذلک۔ لے غیر  
ذلک من الاحادیث رووہو حضرات نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نماز کیساتھ مالوں میں زکوٰۃ فرض  
کی۔ اور رسول خدا صلعم نے نوجیزوں میں اسکو سنت قرار دیا۔ اور ان کے سوا باقی چیزوں سے زکوٰۃ کو معاف  
فرمایا) وغیرہ وغیرہ احادیث۔ اور کتب معتبرہ احادیث اہلسنت مثلاً صحیح بخاری۔ صحیح مسلم مشکوٰۃ  
مسند رک حاکم۔ مصابیح بغوی۔ اور اور کتابیں اس پر ناطق اور شاہد ہیں۔ اور ابن عمر سے جو روایت  
ہے قال قال رسول اللہ فی العسل فی کل عشر ارق زرق (رسول خدا نے فرمایا ہے کہ شہد کی دس  
مشکوں میں سے ایک مشک زکوٰۃ ہے) قابل اعتبار نہیں ہے چنانچہ ترمذی نے ذکر کیا ہے فی اسناد  
ضعف لا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حد الباب (اسکی اسناد درست نہیں۔ اور آنحضرت  
صلعم سے اس باب میں کوئی روایت صحیح نہیں ہے) حالانکہ یہ روایت اس حدیث سے معارض ہے  
جو بیہقی نے جناب امیر المومنین علیہ السلام سے روایت کی ہے لیس فی العسل زکوٰۃ (شہد میں  
زکوٰۃ نہیں ہے) اور یہ جو بعض علمائے کہا ہے کہ احادیث زکوٰۃ سے انحصار مقصود نہیں ہے۔ بلکہ جو  
کچھ دال (عرب میں) موجود یا کثیر الوقوع تھا۔ اسکو خصوصیت کیساتھ ذکر فرمایا ہے۔ انکا یہ قول ظاہر

کے خلاف ہے کیونکہ غلات میں گہوں جو زریب اور کھجور کو ذکر فرمایا ہے۔ باوجودیکہ ذرہ یعنی جوار بھی وہاں بکثرت پیدا ہوتی ہے۔ اس پر بھی یہ توجیہ مال تجارت میں جاری نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ تجارت عرب میں خصوصاً قریش میں بہت ہی شائع اور مروج تھی۔ اگر اس میں زکوٰۃ واجب ہوتی۔ تو ضرور اسکی تصریح فرمائی جاتی۔ حالانکہ احادیث نبوی صلعم میں ان کا ذکر نہیں ہے۔ ہاں علمائے عامہ نے بعض خلفائے امویہ اور خلفائے عباسیہ کے احکام احکام شریعہ کے ثبت نہیں ہو سکتے۔ لیکن چونکہ حضرات ائمہ معصومین علیہم السلام کے بعض اخبار میں وجوب کا حکم وارد ہوا ہے۔ جو میں زکوٰۃ یعنی زکوٰۃ کے واجب کرتوالوں نے ان کے ظاہر پر محمول کر کے واجب کا حکم دیدیا ہے۔ اور اکثر علما جمعا للروایات اس قسم کی احادیث کو مستحب پر محمول کر کے اسکے مستحب ہونے کے قائل ہوئے ہیں۔ اور جامع عباسی میں فرمایا ہے جن چیزوں کی زکوٰۃ دینی سنت ہے۔ ان میں سے ساتویں چیز مال تجارت ہے۔ یعنی جب کوئی شخص کچھ اسباب (متاع) تجارت کیواسطے خریدے یا کوئی ملک اجارہ میں لے۔ اس ارادے سے کہ اسکو اجارے میں دیکر اس سے فائدہ حاصل کرے۔ پس جب اس المال (سرمایہ) سونے یا چاندی کے نصاب پر پہنچ جائے۔ اور سال کی مدت میں کچھ کمی واقع نہ ہو۔ اسکی زکوٰۃ دینی سنت ہے۔ پھر اس بات میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ زکوٰۃ متاع کی قیمت سے تعلق رکھتی ہے یا اصل متاع سے تعلق رکھتی ہے۔ اور بعض علما مثلاً شیخ ابو جعفر طوسی اور ان کے تابعین کا قول ہے کہ قیمت سے متعلق ہے۔ اور درہم و دینار میں اسکی قیمت کر لی جاتی ہے۔ یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ اس المال احد النقدین یعنی درہم یا دینار نہ ہو۔ اور اگر سرمایہ احد النقدین یعنی درہم و دینار ہو۔ اس صورت میں اس چیز کے موافق قیمت کرنی واجب ہے جس سے خرید و فروخت کی گئی ہے۔ بشرائع میں فرمایا ہے زکوٰۃ التجارة بتعلق بقیمۃ المتاع لا بعینہ یقوم بالدنانیر والدرہم (تجارت کی زکوٰۃ اصل متاع کی قیمت سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ عین متاع سے۔ دیناروں یا درہموں میں اس کی قیمت کر لی جاتی ہے) مسالک میں فرماتے ہیں ہذا اذا کان راس المال عروضا اما لو کان لحد النقد تعین تقویمہ بہ فان بلغ بہ النصاب استحببت والا فلا یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ راس المال عروض یعنی مال و متاع ہو لیکن اگر اصل سرمایہ درہم یا دینار کی صورت میں ہو۔ تو اس سے اسکی قیمت منفر کر لی جاتی ہے۔ پس اگر وہ نصاب کو پہنچ جائے۔ تو زکوٰۃ مستحب ہے۔ ورنہ نہیں (علمائے امامیہ کے نزدیک اس مسئلہ کا بیان اس طرح ہے۔ اور فاضل مصنف نے جو اس مقام میں تحریر فرمایا ہے زکوٰۃ اموال تجارت میں واجب نہیں ہوتی۔ جب تک کہ تبدل اور تحوّل کے بعد نقدین نہ بن جائیں۔ یہ ایک ایسا قضیہ ہے جس کے الفاظ کے قالب میں ابھی روح نہیں پھونکی گئی۔ اور عیساکہ مشہور مثل ہے کہ

در حدیث کی رو سے مال تجارت پر زکوٰۃ مستحب ہے واجب نہیں

بعض اسکے قائل ہیں کہ اصل متاع سے

احتیاج کو رفع کریں چنانچہ یضمون فریقین کی حدیث میں وارد ہے۔ ان سب کا ذکر موجب تطویل ہے منجملہ ان کے محدثین امام نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا۔ **لَمَّا عَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تَأْخُذُ مِنْ غَنِيائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ** (پھر انکو معلوم کر اے کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ فرض کی ہے کہ انکے اغنیاء سے لی جائے اور فقرا اور محتاجوں کو دی جائے) اور کافی شرح وافی بوقفہ حنفیہ کے کتب معتبرہ سے ہے۔ اسکے مصنف نے بھی اس حدیث کو روایت کیا ہے پس ایسے موقع پر زکوٰۃ کا دینا گویا چیز کو اسکے نامناسب مقام میں رکھنا ہے۔ اور یہ ظلم ہے۔ اور ظلم کا دفع کرنا حتی المقدور لازم ہے۔ نیز کافی میں روایت کی ہے۔ **قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لَغْنِيٍّ** (آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ غنی کیلئے صدقہ حلال نہیں ہے) نیز بطریق امامہ عائشہ صدیقہ سے مروی ہے۔ **قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّيْهِ عَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَا خَالَطَتِ الزَّكَاةُ مَا لَا أَهْلَكَتَهُ** (فرماتی ہیں کہ میں نے سنا کہ رسول صلعم فرماتے تھے زکوٰۃ جس مال میں مل جاتی ہے۔ اسکو ہلاک اور برباد کر دیتی ہے) مشکوٰۃ میں منقول ہے **قَالَ أَحْمَدُ مَا خَالَطَتِ الزَّكَاةُ تَفْسِيرُهَا** (تفسیر یہ ہے کہ ایک شخص زکوٰۃ لیتا ہے۔ اور وہ غیر محتاج یا غنی ہے) اس بنا پر زکوٰۃ کا لینے والا دراصل زکوٰۃ کے لینے کا حقدار نہیں ہے۔ بلکہ غاصب محض ہے۔ اور مقصود یہ چیز کا واپس لینا اور قبضہ غاصب کا اس پر سے اٹھانا حنفی اور لازمی ہے بشرائع الاسلام میں فرمایا ہے **لَوْ دَفَعَهَا إِلَيْهِ عَلَى أَنَّهُ فَقِيرٌ فَبَانَ غَنِيًّا أَوْ تَجَعَّتْ مَعَ الْفَقِيرِ** (اگر کسی شخص کو محتاج جان کر زکوٰۃ دی جائے پھر معلوم ہو جائے کہ وہ غنی ہے۔ اگر ممکن ہو تو اس سے واپس لی جائے) یہ حکم اس حدیث میں ہے کہ قابض صورت حال کا عالم ہو۔ اور عدم علم کی حالت میں شیخ ابوالقاسم کتاب معتبر میں اور علامہ کتاب منتهی میں ارتجاع یعنی واپسی کے عدم جواز کے قائل ہوئے ہیں منتهی میں فرماتے ہیں **لَيْسَ لِلْمَالِكِ الْمَرْجُوعِ وَالْحَالُ هَذِهِ لَا نَدْفَعُ حَتَّى يَحْتَمِلَ لِلْوَجوبِ وَالتَطَوُّعِ** (مالک کو رجوع کا اختیار نہیں ہے۔ جبکہ مال ایسا ہو۔ کیونکہ اسوقت اسکے دفع کرنے یعنی دینے میں وجوب اور تطوع (استحباب) کا احتمال ہے) اور شیخ علی نے ماشیہ شریع میں فرمایا ہے **أَذَا دَفَعَتِ الزَّكَاةُ إِلَى مَنْ هُوَ عَلَى صِفَةِ الْأَسْتَحْقَاقِ فِي ظَنِّهِ فَبَانَ عَدَمُ بَيَانِ ظَنِّهِ فَقِيرًا فَظَهَرَ غَنِيًّا فَإِنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِ الْأَسْتِيفَاءُ مِنْهُ فَإِنْ تَعَدَّى فَلَا يَخْلُوا مَا أَنْ يَكُونَ دَفَعَهَا إِلَيْهِ عَنْ اجْتِهَادٍ أَمْ لَا فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ بَرِيًّا وَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِ وَالْآخِرُ وَالْاجْتِهَادُ يَحْصُلُ بِالسُّوَالِ عَنْهُ وَعَمَّنْ يُخْبِرُهُ عَنْ بَاطِنِهِ وَالظَّاهِرُ كَفَاتِهِ** سوال کہ ان قولہ مقبول انتہی (جب ایسے شخص کو زکوٰۃ دی جائے جو اس تقسیم کنندہ کے گمان میں مستحق تھا یعنی استحقاق کی صفت میں موجود تھی پھر اسکو معلوم ہوا کہ جسکو فقیر گمان کیا تھا۔ وہ فقیر نہیں۔

بلکہ غنی ہے پس اس سے واپس لینا اس پر واجب ہے۔ پس اگر واپسی منع نہ ہو۔ تو دو حال سے خالی نہیں  
یا تو تحقیقات میں اجتہاد و کوشش کر کے اسکو زکوٰۃ دی ہے۔ یا نہیں۔ اگر پہلی صورت ہے۔ تو وہ بری ہے۔ اور  
اسپر کسی قسم کی ضمانت اور ذمہ داری نہیں ہے۔ اور اجتہاد خود اس شخص سے یا ایسے شخص سے سوال کر نیسے حاصل  
ہوتا ہے جو اسکے باطن کی نسبت خبر دے۔ اور ظاہر یہ ہے۔ کہ خود اس شخص سے سوال کرنا ہی کافی ہے۔ کیونکہ اسکا قول مقبول ہے

## قول مصنف تحفہ

تیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ ایک شخص زاد و راحلہ اور آمد و رفت کی مدت تک  
گھر والوں کے نفقہ (اخراجات) کا مالک ہے لیکن وہ گمان کرتا ہے  
کہ جب حج سے واپس ہو کر گھر میں آئیگا۔ تو نفقہ ایک ماہ سے زیادہ کیلئے کافی نہ ہوگا۔ اس حالت میں اس شخص  
پر حج واجب نہیں ہوتا۔ ایضاً علیہ ابوالقاسم فی الشرائع (ابوالقاسم نے کتاب شرائع الاسلام میں اس پر  
نص کیا ہے) حالانکہ شارع علیہ السلام نے حج کو استطاعت کی شرط پر فرض کیا ہے۔ اور استطاعت کی  
تفسیر زاد و راحلہ اور آمد و رفت کی مدت تک اہل و عیال کے نفقہ سے کی ہے پس اسکے بعد نفقہ کے ختم ہوجانے  
سے استطاعت کے معنی میں کچھ نقصان اور کمی پیدا نہیں ہوتی۔ کیونکہ ظاہر ہے۔ کہ حج سے واپس آنیکے بعد ہر  
ایک شخص اپنی اپنی وجہ معاش میں مشغول ہو جاتا ہے۔ اور خالی اور بیکار نہیں رہتا ہے۔ اور حاجی گری کی  
جہنیت سے لوگوں کے ہرے تحفے اور نذر و اثیر سب فتوح اور زائد آمدنی میں شمار ہیں۔ انتہی۔

## جواب باصواب

اس بات پر تمام علماء کا اجماع ہو چکا ہے۔ کہ استطاعت واجب  
حج کی شرط ہے۔ اور نص قرآنی اس پر شاہد اور ناطق ہے قال اللہ  
سبحانہ و تعالیٰ و اللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً (اور اللہ کیلئے لوگوں پر حج بیت اللہ  
واجب ہے۔ جو اسکی طرف رستے کی استطاعت رکھتا ہو) اختلاف صرف اس بات میں ہے۔ کہ استطاعت کے  
محقق ہوتے ہیں کیا اتنا ہی کافی اور معتبر ہے۔ کہ اس شخص کو زاد و راحلہ یعنی رستے کے نوشہ سواری کے جانور  
اور چلنے اور واپس آنے کی مدت تک اہل و عیال کے نفقہ پر قدرت حاصل ہو۔ یا یہ شرط ہے کہ اسقدر  
مقدور ہو۔ کہ مراجعت کے بعد کسی قدر مال و سہرا یا اسکے ہاتھ میں باقی رہے۔ یا کوئی صنعت یا حرفت یا زمین  
باغات وغیرہ کی آمدنی رکھتا ہو۔ کہ حج سے واپس آنیکے بعد کچھ دنوں اپنی اور اپنے اہل و عیال کی معاش میں  
صرف کرے۔ اور اسکے ذریعہ سے اپنی صنعت و حرفت اور کاروبار کرنے میں لگ جائے۔ اور حج سے واپس  
آئے ہی فرض لینے اور گدیہ گری یعنی مانگنے کی نوبت نہ آجائے۔ اکثر علماء امامیہ مثلاً سید مرتضیٰ علم الہدی نے  
ابن اویس۔ ابن ابی عقیل۔ ابن جبید۔ شیخ ابوالقاسم صاحب شرائع۔ شیخ شہید کی۔ شہید ثانی۔ شیخ بہائی  
صاحب مدارک اور تمام علماء متاخرین رضوان اللہ علیہم اجمعین نے شق اول کو اختیار کیا ہے۔ جامع عباسی

مسئلہ حج پر اعتراض

معنی استطاعت پر بحث

جواب

میں فرماتے ہیں۔ استطاعت کی شرط یہ ہے کہ جائے اور واپس آنیکے وقت چار پاؤں نیچوں۔ خدنگاؤں وغیرہ جملہ ضروریات پر جو اخراجات راہ میں شامل ہیں۔ اپنے حسب حال اور حیثیت کی موافق قدرت رکھتا ہو۔ اور عیال اور باقی مقام باقی ماندہ اشخاص واجب النفقہ کا نفقہ جانیے لے کر واپس آنیکے وقت تک استطاعت میں داخل ہے۔ خواہ خود اس پر قدرت رکھتا ہو خواہ کوئی دوسرا شخص اس کا ذمہ دار ہو جائے۔ اور شرح لمعہ میں فرمایا ہے وشرط وجوب البلوغ والحریۃ والنزاد والمراجلہ بما یناسب ضعفا وقوتا لا شرفا و صفتہ (اور حج کے واجب ہو چکی شرط بلوغ حریت یعنی آزادی۔ زاد رہ اور سواری ہے جو کہ ضعف اور قوت کی رو سے اسکے مناسب حال ہو۔ نہ کہ شرف اور صفت کے لحاظ سے بعض علمائے دوسری شق کو احتیاط کیا ہے۔

جب یہ مقدمہ معلوم ہو چکا۔ ثواب جاننا ضروری ہے کہ مصنف نے جو اس مقام میں تخریر فرمایا ہے۔ وہ چند وجہوں سے مردود اور مرفوع ہے۔

**وجہ اول۔** یہ کہ مصنف کا ظاہر کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ اور یہ بات خلاف واقع ہے۔ کیونکہ اوپر کے بیان سے واضح ہو چکا ہے کہ بعض علماء کا قول ہے۔ اور ہم اس امر سے اعماض اور چشم پوشی کرتے ہوئے عرض کرتے ہیں کہ اس قول میں بھی کسی قسم کی محذور اور قباحت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ اس باب میں جو نزاع ہے۔ وہ محض لفظی نزاع اور اصطلاحی مناقشہ ہے بعض کے نزدیک استطاعت کے مفہوم میں زاد و راجلہ اور جانیے واپس آنے تک کی مدت کے نفقہ پر جو اہل و عیال کے لئے کافی ہو زائد کی قید لگائی ہے۔ اور اس ضمیمہ (قید راجلہ) کو استطاعت کے مفہوم سے خارج نہیں جانتے ہیں اس صورت میں نص قرآنی کی مخالفت لازم نہیں آتی۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ بعض علمائے حنفیہ بھی اس قول کے قائل ہیں۔ اور اس باب میں خاص طور پر امامیہ کو تشبیح کرنیکی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو اپنے علمائے مذہب کے اقوال سے واقفیت حاصل تھیں ہے۔ فتاویٰ عالمگیریہ میں فرمایا ہے قال بعض العلماء ان کان المرء رجل تاجرا یعیش بالتجارة فملاك ما لا مقدار له لرفع منه الزاد والمراجلہ لذہابہ وایاہ و نفقۃ اولادہ و عیالہ من وقت خروجه الى وقت رجوعہ و یبقی له بعد رجوعہ راس مال التجارة التي کان یتجر بها کان علیہ الحج والافلا وان کان محترفا شرط لوجوب الحج ان یملك الزاد والمراجلہ ذہابا وایاہ و نفقۃ عیالہ و اولادہ من وقت خروجه الى رجوعہ و یبقی له آلات حرقۃ وان کان صاحب صنعتان کان من له من الضیاع والوباع مقدارا یکفی الزاد والمراجلہ ذہابا و جاثیا و نفقۃ عیالہ و اولادہ و یبقی له

ترید اعتراض۔ محض لفظی نزاع ہو۔ قول زیر بحث میں اہلسنت بھی شریک ہیں

من الضیقة مقدار ما یعیش اھلہ الباقی یفتقر علیہ الحج والافلا وان کان حراثا کارا یمکن ما یکفی  
الزاد والراحلة ذاهبا وجائیا ونفقة عیالہ واولادہ من وقت خروجہ الی رجوعہ ویبقی لہ آکات لملکین  
من البقر ولخولک کان علیہ الحج والافلا کذا فی فتاوی قاضی خاں (بعض علماء کہتے ہیں کہ شخص اگر  
تاجر ہو جس کا گزارہ تجارت پر ہو۔ اگر وہ اس قدر مال کا مالک ہو کہ اگر اس میں سے جانے اور آنے میں زادراہ  
اور سواری کا خرچ اور اولاد اور عیال کا نفقہ جائیکے وقت سے واپس آنے کے وقت تک نکالا جائے۔ اور  
واپسی کے بعد اس المال تجارت باقی رہ جائے جس سے وہ تجارت کرتا تھا۔ تو اس پر حج واجب۔ ورنہ نہیں  
اور اگر وہ صاحب حرفت ہو۔ تو وجوب حج کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ جانے اور واپسی میں زادراہ اور راحلہ  
اور جانے سے واپس آنے تک اپنے عیال اور اولاد کے نان و نفقہ کا مالک ہو۔ اور آلات حرفت اسکے لئے  
باقی رہ جائیں۔ اور اگر وہ صاحب صنعت ہے۔ اگر وہ ایسا شخص ہے کہ اسکے پاس زمین و جائیداد ہے۔ اب  
اگر وہ اس میں سے اتنی زمین کو فروخت کر دے جو اسکے زادراہ اور راحلہ کے اخراجات آمد و رفت اور  
جانے سے واپسی تک عیال و اولاد کے نان و نفقہ کے لئے کافی ہو۔ اور پھر اتنی زمین و جائیداد باقی رہ جائے  
جس سے اسکا باقی کنبہ گزارا کر سکے۔ اس صورت میں حج اس پر فرض ہے۔ ورنہ نہیں۔ اور اگر وہ کاشتکار  
ہے جو ہل جوتا ہے۔ اگر اسکے پاس زاد و راحلہ آمد و رفت اور جانے سے واپسی تک کیلئے عیال اور اولاد کا  
نفقہ موجود ہو۔ اور واپسی کے موقع پر کاشتکاری کے آلات ہیں وغیرہ اسکے پاس باقی رہ جائیں۔ تو اس صورت  
میں حج اس پر واجب ہے۔ ورنہ نہیں۔ از فتاویٰ قاضی خاں۔

وجہ سوم۔ یہ کہ اگرچہ بعض علمائے امامیہ قائل ہیں کہ حج سے واپس آنے کے بعد کچھ نفقہ اسکے پاس موجود  
ہو جس سے اپنا گزارہ کرے لیکن مصنف نے جو قول ذکر کیا ہے یعنی ایک ماہ یا زیادہ کے نفقہ کی تخصیص  
علمائے امامیہ میں سے کوئی عالم بھی اس کا قائل نہیں ہوا۔ چنانچہ کتب امامیہ کے مطالعہ سے اسکا پورا  
پورا اور صحیح ثبوت مل سکتا ہے۔ اس پر طرہ یہ کہ جناب مکرمی تحریر فرماتے ہیں کہ شیخ ابوالقاسم نے  
شرائع میں اس پر نص کیا ہے۔ اس حوالہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب شرائع کبھی جناب کی نظر سے بھی  
نہیں گزری۔ ورنہ ایسا سفید جھوٹ کیونکر تراش سکتے تھے۔ شرائع میں فرمایا ہے۔ وهل الرجوع الی  
کفایۃ من صناعة او مال او حرفۃ شرطی وجوب الحج قبل نعم لم وایۃ الی الربع وقیل لا عمل لعموم  
الآیۃ وهو الاول رأی صنعت یا مال یا حرفت کے کافی ہونے تک واپس آنا وجوب حج میں شرط ہے  
بعض اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ ہاں بموجب روایت ابوالزبیع۔ اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں۔ یہ  
جواب عموم آیت کی وجہ سے ہے۔ اور وہی اولے ہے اور شرح لمعہ میں فرماتے ہیں۔ ولا یشتراط

قول الی سنت

صفحہ ۱۸۲

ایک ماہ کی تخصیص اور حوالہ شرائع غلط ہے

بقول ابو یوسف بعد واپسی ایک ماہ کا خرچ باقی رہنا ضروری ہو

المرجوع الی کفایۃ من صناعتہ او حرفۃ او بضاعۃ او صبیعۃ ونحوہا عملاً بعموم النص (اور صنعت یا حرفت یا بضاعت یا زمین و جائداد وغیرہ کے کافی ہونے تک واپسی شرط نہیں ہے) ہاں قاضی ابو یوسف صاحب یس الفقہا قائل ہیں کہ حج سے واپسی کے بعد اہل و عیال اور زاد و راحلہ کے نفقہ سے ایک مہینہ کا نفقہ فاضل ہونا ضروری ہے بمقتضی قایم میں فرماتے ہیں۔ وہ فرض کل علی کل جزء مسلم مکلف صحیح یصیر لہ زاد و راحلۃ فضلاً عما لا بد عنہ وعن نفقۃ عیالہ الی حین عودہ (اور وہ ہر ایک مسلمان مکلف تندرست پر فرض ہے جس کے پاس حج سے واپسی کے وقت تک اس کے ضروریات اور اسکے عیال کے نفقہ سے فاضل زاد و راحلہ موجود ہو) فخر الدین الیاس اسکی شرح میں فرماتے ہیں۔ قیل ونفقۃ یوم بعد عودہ وعن ابی یوسف نفقۃ شہر و قیل ما یجعل رأس مال یجارتہ ان کان تلج او کذا الذہقان النزع و آلات حرفتہ ان کان متخوفاً (بعض علماء کا قول ہے کہ واپسی کے بعد ایک دن کا نفقہ زائد ہو۔ اور ابو یوسف سے منقول ہے کہ ایک مہینہ کا نفقہ۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اتنا مال فاضل ہے کہ اگر سوداگر ہے تو اسکو اپنا سرمایہ تجارت بناسکے۔ اور اسی طرح دہقان بونیک کی صورت میں آلات و اسباب زراعت موجود رہے تو آلات حرفت فاضل رہیں) اور تحفۃ الفقہاء میں فرمایا ہے وتفسیر الزاد والراحلۃ ان یکون عندہ دراهم مقدار ما یبلغ الی مکۃ ذاہباً وجائیلاً (دراستیاً سوے ماہو من کفاف وحوالۃ من المسکن والخادم والسلاح ونحو ذلک وسوے ما یقضی بدیونہ ویمسک لنفقۃ عیالہ ومرتۃ مسکنہ ونحو ذلک الی وقت انصرافہ وروی عن ابی یوسف ونفقۃ شہر بعد انصرافہ انتہی) (اور زاد و راحلہ کی تفسیر یہ ہے کہ اسکے پاس اتنے درہم موجود ہوں جو مکہ تک جانے اور واپس آنے تک کافی ہوں۔ مگر پیادہ پا نہیں سوا اس مال کے جو اسکے مسکن۔ خادم اور سلاح وغیرہ ضروریات اور کفاف میں صرف ہو۔ اور اسوا اس مال کے جس سے وہ اپنے قرض کو ادا کرے۔ اور اپنے عیال کے نفقہ اور مکان سکونت کی مرمت وغیرہ ضروریات خاگی میں حج سے واپس آنیکے وقت تک صرف کرے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے۔ اور واپسی کے بعد ایک ماہ کے نفقہ کے سوا۔)

تعجب ہے کہ فاضل مصنف نے جو شاعری اور مجادلہ کے نہایت ہی دلدادہ ہیں جہلاً یا عملاً رئیس الفقہاء کے صاحب (ابو یوسف) ہر زبان تشنیع دراز کی ہے کہ وہ شارع علیہ السلام کے مخالف ہیں۔ اور ان کے قول کو نقل کر کے یوں گہر ریزی فرماتی ہے کہ یہ قول شارع علیہ السلام کے مخالف ہے کیونکہ شارع نے حج کو بشرط استطاعت فرض فرمایا ہے۔ اور استطاعت کی تفسیر زاد و راحلہ اور آمد و رفت کی مدت تک عیال کے نان و نفقہ سے کی گئی ہے۔ پس واپسی کے بعد نفقہ کا ختم ہونا استطاعت کے معنی میں کوئی نقصان پیدا نہیں کرتا۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ حج سے واپس آکر ہر ایک شخص اپنی وجہ معاش میں مصروف ہو جاتا ہے۔

اور اگر کار خوری

اور بیکار اور خالی نہیں رہتا۔ اور لوگوں کے ہسے تحفے اور نذر و ایثار حاجی گری کے طور پر زائد مفتوح اور آمدنی میں داخل ہیں۔ ان ہذا الشی عجاب۔

**وجہ چارم۔** یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہی کے بعد ہر ایک شخص اپنے وجہ معاش میں مصروف ہو جاتا ہے اور بیکار اور معطل نہیں رہتا۔ لیکن اول وہ یعنی شروع شروع میں آتے ہی کسی قدر توفیق کا ہونا ضروری ہے۔ تاکہ گھر پر پہنچتے ہی اضطراری حالت میں مبتلا نہ ہو جائے۔ اور لوگوں کے ہدیوں اور تحفوں پر نظر رکھنا اور ان سے متوقع ہونا۔ ذمہ داری طبع اور کمینگی سے خالی نہیں ہے۔ اور نواقل کا منافی اور مخالف ہے۔ اور یہی فتوحات سو یہ مشلح کی شان ہے۔ اور لوگوں کو اس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

**قول مصنف تحفہ** نیز ان میں سے بعض یوں کہتے ہیں کہ حج میں ستر عورت فرض نہیں ہے حالانکہ خدا فرماتا ہے خذوا زینتکم عند کل مسجد (تم ہر مسجد

کے وقت اپنی زینت کر لو) اور روایات صریحاً اسکے خلاف پر بض کرتی ہیں۔ اور یہ لوگ رسم جاہلیت کی موافق برہنہ حالت میں طواف کرنا جائز جانتے ہیں لیکن اس قدر شرط کرتے ہیں کہ لازم ہے کہ مرد اپنی دونوں شہرہ گاہوں کو مٹی وغیرہ سے ایسا تھپڑے کہ رنگ اور شہرہ دکھائی نہ دے۔ گو اعضا کی شکل معلوم ہوتی ہو۔ یہ مسئلہ ہندوستان کے جوگیوں اور برہمنہ گسائیوں کے عمل اور عرب کی رسم جاہلیت سے لیا گیا ہے۔ ملت حنفی سے اسکو ذرا بھی تعلق نہیں ہے۔ جب کوئی شخص خانہ خدا کے طواف کو جائے۔ اس پر لازم ہے کہ وہ آداب کی رعایت کو زیادہ تر ملحوظ خاطر رکھے۔ نہ یہ کہ بے ادبانہ کشف عورت کر کے اپنے آپ کو خلعت میں رسوا کرے اور اہل جاہلیت کے اس وسوسے سے کہ وہ برہمنہ پن کو طواف میں عبادت سمجھتے تھے بنسک کر کے شیطان کی سواری نہ بنے۔ انتہی۔

**جواب باصواب** مصنف نے جو کچھ اس مقام میں تحریر فرمایا ہے۔ وہ محض افتراء اور صریحاً کذب ہے۔ کتب امامیہ میں کہیں اسکا نشان تک بھی

موجود نہیں ہے۔ بلکہ امامیہ کے نزدیک احرام حج میں ستر عورت کے علاوہ احرام کے دو کپڑوں کا پہننا فرض ہے یعنی ایک رداء جو کندھے پر ڈالی جاتی ہے اور دونوں کندھوں کو ڈھانپتی ہے۔ اور دوسرا تنگ جواز نو سے ناف تک ڈھانپتا ہے۔ اور ان دونوں کپڑوں کا پہننا مرد اور عورت دونوں پر واجب اور فرض ہے اور انکے وجوب اور فرضیت کے باب میں کسی عالم کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ بعض علماء نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ مدارک میں فرمایا ہے قوله الثالث لبس ثوبی الاحرام واما واجبان هذا الحكم مقطوع به فی کلام الاصحاب بل قال فی المنہج انہ لا یجوز فیہ خلافاً۔ انتہی۔ (مصنف کا قول سوم احرام

باسم کی تشریح

حقیقہ کے نزدیک طواف میں طہارت اور ستر عورت شرط نہیں

کے دو کپڑوں کا پہننا۔ اور وہ دونوں واجب ہیں۔ یہ حکم ہمارے اصحاب کے کلام میں قطعی ہے۔ بلکہ صاحب منتہی نے کتاب منتهی میں فرمایا ہے کہ اس باب میں کسی عالم کا خلاف ہونا مجھے معلوم نہیں ہے (اور یہ جو مصنف نے فرمایا ہے کہ طواف کو برہنہ حالت میں جائز رکھتے ہیں۔ محض بہتان اور سفید جھوٹ ہے۔ بلکہ دمشق میں فرمایا ہے ویشترط فیہ رفع الحدث والخبث وستر العورة (اور اس میں حدث اور خبث کا دفع کرنا اور ستر عورت شرط ہے) شیخ حرعالی نے بدایہ الہدایہ میں فرمایا ہے۔ ویشترط طهارة الثوب البدن من النجاسة فی الطواف الواجب ستر العورة (اور طواف واجب میں کپڑے اور بدن کا نجاست سے پاک ہونا اور ستر عورت شرط ہے) جامع عباسی میں شرائط طواف میں فرمایا ہے۔ سوم ستر عورت بطریق نماز اور علامہ نے اپنی بعض کتابوں میں ستر عورت پر اس حدیث سے استدلال فرمایا ہے۔ الطواف بالبيت صلوۃ (بيت الاحرام کا طواف ایک نماز ہے) سب زیادہ ترجیح یہ ہے کہ اہلسنت کے رئیس الفقہاء ابو حنیفہ کے نزدیک طواف میں ستر عورت کرنا شرط نہیں ہے۔ اور طواف ستر عورت کے بغیر صحیح ہے۔ کتاب رحمۃ اللامہ فی اختلاف الائمہ میں فرماتے ہیں من شرائط الطواف للطهارة وستر العورة عند الثلاثة وقال ابو حنیفہ لیسا بشرط (طہارت اور ستر عورت تین اماموں کے نزدیک طواف کی شرائط سے ہیں۔ اور ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ یہ دونو شرط نہیں ہیں) اور کتاب متفق و متفرق موسوم بہ افصح میں ہے۔ واتفقوا علی ان شرط صحة الطواف بالبيت فی هذه الاطوف ترکھا واجھا ومسوخھا الطهارة وستر العورة الا ابو حنیفہ قال لیسا بشرط فی صحته انتہی (اور اس امر پر سب ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان طوافوں میں خواہ رکن ہوں۔ یا واجب یا مسنون طواف بیت اللہ کی صحت کی شرط طہارت اور ستر عورت ہے لیکن ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ یہ دونو چیزیں طواف کی صحت میں شرط نہیں ہیں) فتاویٰ عالمگیریہ میں مرقوم ہے (لو طواف منکشف العورة قد رد لا یجوز الصلوة فیہ اجزاء کذا فی الظہیریہ) (اور اگر اس قدر کشف عورت کر کے طواف کرے جس میں نماز جائز نہیں ہے۔ کافی اور مجزی ہے۔ ظہیر یہ میں ایسا ہی منقول ہے) فاضل مصنف ازراہ تجاہل حیا وشرم کا پردہ اپنے منہ پر اٹھا کر پردہ شیعہ میں رئیس الفقہاء کی مخالفت میں زمرہ سازی کرتے ہوئے آہنگ مشاغبہ کو اس مقام میں بلند آوازہ کر کے فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ ہندوستان کے جوگیوں اور برہمنہ گسیٹوں کے عمل اور جاہلیت عرب کی رسم سے لیا گیا ہے۔ امت خفی سے اسکو ذرا بھی تعلق نہیں۔ اور جب کوئی شخص خانہ خدا کے طواف کو جائے۔ اس پر لازم ہے۔ کہ آداب کو زیادہ تر ملحوظ رکھے۔ نہ یہ کہ بے ادبانہ کشف عورت کر کے اپنے آپکو خلقت میں رسوا کرے۔ اور اہل جاہلیت کے رسوم سے کہ برہمنہ بن کر طواف میں عبادت جانتے تھے۔ تسک کرے۔ اور شیطان کی سواری

ہے۔ ان ہذا شئی عجاب فاعتر وایا اولی الالباب۔

## قول مصنف تحفہ

سب عجیب اور طرفہ تربیبات ہے کہ اگر احرام حج کی حالت میں زنا واقع ہو جائے۔ تو اثنا عشر پکے ایک گروہ کے نزدیک اس سے حج میں کسی قسم کا نقصان اور فساد لاحق نہیں ہوتا۔ بیشک اس کشف عورت کا ثمرہ اور نتیجہ یہی امور ہیں اذالم تستغنی فاضع واشتت (جب تو بچیا ہو جائے۔ تو بوجی چاہے کہ) حالانکہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے ولا دفت ولا فسوق ولا جدال فی الحج (حج میں نہ جماع ہے۔ اور نہ فسق و بدکاری اور نہ لڑائی جھگڑا) اور زنا سے بڑھکر دنیا میں اور کوئی آفت نہیں ہے۔ انتہی۔

## جواب باصواب

امامیہ کی تمام کتابوں میں مرقوم و مسموع ہے کہ حج میں جماع اور استمناء حرام ہے۔ اور حج کو باطل کرتا ہے۔ بدایت الہدایہ میں فرماتے ہیں و یحرم علیہ الجماع والتکلیب والسمع بالاذبختہ النظر بشهوة والاستمناء والتزویج والعقد والشهادة (اور صاحب احرام پر جماع ٹکین اور ایسی چیزوں کا سننا سنانا جو اس کی محرک ہوں۔ یہاں تک کہ شہوت سے نظر کرنا۔ استمناء یعنی منی نکالنا بیکل کرنا۔ اور عقد و شہادت سب حرام ہیں) اور اس باب میں علماء امامیہ میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ مدارک میں فرمایا ہے کہ خلاف بین اصحاب فی فساد الحج بالجماع و وجوب تمام الحج من قابل علی الفور (سہارے اصحاب میں اس باب میں ذرا اختلاف نہیں ہے کہ جماع کرنے سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ اور سال آئندہ فوراً حج کا پورا طور پر بحال کرنا اس پر واجب ہو جاتا ہے) اور زنا اور لواط تو نہایت شنیع و قبیح اور احرام کی ہنک حرمت اور پردہ درمی کر نہیں نہایت کامل اور اکمل ہیں پس حج کا فاسد ہونا ان سے بدرجہ اولیٰ اور انکی عقوبت بیشتر اور بڑھکر ہوگی جیسا کہ علامہ نے منہی میں اسکی تصریح فرمائی ہے پس شنیع ساقط ہوگئی۔ اور مصنف نے جو یہ ارشاد فرمایا ہے کہ دنیا میں زنا سے بڑھکر اور کوئی آفت نہیں ہے۔ یہ غلط اور باطل ہے۔ کیونکہ زنا سے بڑھکر لواط ہے کہ اللواطۃ اشد من الزنا (لواط زنا سے سخت تر ہے) رئیس الفقہ ابو حنیفہ کے نزدیک لواط فساد حج کا باعث نہیں ہوتا۔ نیز ان کے نزدیک اگر گائے گدھا وغیرہ چار پاؤں سے وطی حالت احرام حج میں واقع ہو تو اس سے حج میں کسی قسم کا فساد و خلل اور نقصان لاحق نہیں ہوتا امام مالک بھی حج میں چار پاؤں کی وطی کے جائز کرتے ہیں رئیس الفقہ ابی حنیفہ کے نزدیک چنانچہ تفسیر نیشاپوری میں مرقوم ہے واللواطۃ واتیان البیعتۃ فی الاضداد کا لوطی فی الفرج وبقال احمد خلا فالابی حنیفۃ فیہا و مالک فی لیتان البیعتۃ انتھی ما قال (اور لواط و چار پاؤں سے جماع کرنا حج کے فاسد کرنے میں وطی کرنے کی مانند ہیں۔ یہ قول احمد بن حنبل کا ہے۔ ابو حنیفہ اس باب میں اور مالک جماع ہائیم میں اس کے خلاف ہی ہاں اس کشف عورت کا ثمرہ اور نتیجہ یہی

حج بزم بداعتراض

آداب حج و رفق اعتراض

صفحہ ۱۸۵

نقل اقوال ابو حنیفہ و مالک

جہیز پڑا اعتراض

ہی تعجب ہے کہ باوجود ان سب باتوں کے فاضل مصنف علماء امامیہ پر بلا ثبوت ایک امر شنیع کے جائز کرنے کی تشنیع کرتے ہیں۔ سچ ہی اذالم تسفی فاصنع ما تشئت جب انسان کی شرم جاتی رہے تو جو جی میں آئے کرے۔

نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر ایک بار حالت احرام میں عمداً شکار کرے کفارہ واجب ہے۔ اور اگر دوبارہ کرے تو کفارہ واجب نہیں ہوتا حالانکہ جنابت کے معنی دوسری دفعہ میں پہلی دفعہ سے بڑھ کر ہوتے ہیں۔ اور بعض قرآنی نے بھی مطلقاً معنی دانستہ کرنیوالے کیلئے کفارہ فرمایا ہے ومن قتل منکم متعمداً فجزاءہ... الخ (اور جو کوئی تم میں سے اسکو دانستہ قتل کرے پس اسکی جزا... الخ) اتھی کلامہ

اس امر پر تمام علمائے امامیہ کا اتفاق ہے کہ جو امر باعث کفارہ ہو اگر وہ بطریق نسیان واقع ہو۔ تو اسکے تکرار سے کفارہ بھی متکرر یعنی دہرا ہو جاتا ہے۔ اور اگر عمدتاً یعنی دیدہ و دانستہ واقع ہو تو اس میں اختلاف ہے کہ آیا کفارہ اس میں دوبارہ واجب ہے یا صرف ایک بار ہی واجب ہے۔ اور دوبارہ اسکا وجوب ساقط ہے۔ اکثر علماء مثلاً ابن ادریس۔ ابن جنید۔ شیخ ابو جعفر طوسی خلاف میں۔ شیخ شہید علی اور علماء کا مختار قول یہ ہے کہ پھر کفارہ دنیا واجب ہے بمعہ میں فرمایا ہے۔ وبتکرار الکفارة بتکرار الصيد عمدتاً و سہواً اور عمدتاً اور سہواً دونوں حالتوں میں شکار کے دوبارہ کر نیے کفارہ دہرا ہو جاتا ہے۔ اور بعض علماء مثلاً ابن بابویہ اور ابن براجم قائل ہیں کہ دانستہ کرنیکی صورت میں پہلی دفعہ کفارہ واجب ہے۔ اور دوسری دفعہ اس پر کفارہ واجب نہیں ہے۔ اور اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ نص قرآنی اس طرح ہوا ہے۔ یا ایہا الذین امنوا ان تقاتلوا النصار

## جواب باصواب

وانتم حرّم من قتل منکم متعمداً فجزاءہ مثل ما قتل من النعم بحکمہ ذوا عدل منکم حد یا بالغ الکعبۃ او کفارة طعام عساکین او عدل ذلک صیاً بالیذوق وبال امرہ وعفا اللہ عما سلف ومن عاد فیہ تنقلا اللہ منہ واللہ عزیز ذو انتقام یعنی اے وہ لوگو کہ ایمان لائے ہو تم شکار کو قتل نہ کرو جبکہ تم حج یا عمرہ کا احرام باندھ ہو اور جو کوئی تم میں سے دانستہ کسی شکار کو قتل کرے پس اس پر واجب ہے کہ اپنے مائے ہوتے شکار کی مانند جزا دے یعنی اپنے شکار کی مانند فدیہ دیں اور وہ فدیہ یا نوٹ لگائے گو سفند صبیے چار پاؤں میں سے ہو گا اور اس فدیہ کا حکم تمہاری اہل ملت میں سے صاحبان عدل و دانش کریں گے۔ وراخا لیکہ وہ فدیہ حرم کعبہ میں پہنچ کر قربانی ہو یعنی اسکو حرم میں لیجائیں اور وہاں لیجا کر ذبح کریں۔ یا اس پر قتل کا کفارہ درویشوں اور محتاجوں کو کھانا دینا ہی

یا اس کھانیکے برابر جو وہ دیتا ہے روزہ رکھنا ہے۔ تاکہ حالت احرام میں شکار کرنیوالا کفارہ کے التزام سے رہتی سختی اور گراہی کو چکے اللہ تعالیٰ نے ذکر کی۔ اور عاف فرما دیا اس قصور کو جو پہلے گزرا کہ محرم زمانہ جاہلیت میں شکار کو مالا کرتا تھا۔ یا جو قصور کہ تھرمیم سے پہلے ہوا اور جو کوئی بعد ازاں ایسا عمل پھر کر گیا پس خدا تعالیٰ اس سے انتقام لیگا۔ اور خدا اپنے حکم میں غالب اور خداوند انتقام ہے۔ اور اس آیت کا ظاہر دوسری دفعہ

من قتل منکم متعمداً فجزاءہ مثل ما قتل من النعم بحکمہ ذوا عدل منکم حد یا بالغ الکعبۃ او کفارة طعام عساکین او عدل ذلک صیاً بالیذوق وبال امرہ وعفا اللہ عما سلف ومن عاد فیہ تنقلا اللہ منہ واللہ عزیز ذو انتقام یعنی اے وہ لوگو کہ ایمان لائے ہو تم شکار کو قتل نہ کرو جبکہ تم حج یا عمرہ کا احرام باندھ ہو اور جو کوئی تم میں سے دانستہ کسی شکار کو قتل کرے پس اس پر واجب ہے کہ اپنے مائے ہوتے شکار کی مانند جزا دے یعنی اپنے شکار کی مانند فدیہ دیں اور وہ فدیہ یا نوٹ لگائے گو سفند صبیے چار پاؤں میں سے ہو گا اور اس فدیہ کا حکم تمہاری اہل ملت میں سے صاحبان عدل و دانش کریں گے۔ وراخا لیکہ وہ فدیہ حرم کعبہ میں پہنچ کر قربانی ہو یعنی اسکو حرم میں لیجائیں اور وہاں لیجا کر ذبح کریں۔ یا اس پر قتل کا کفارہ درویشوں اور محتاجوں کو کھانا دینا ہی

یا اس کھانیکے برابر جو وہ دیتا ہے روزہ رکھنا ہے۔ تاکہ حالت احرام میں شکار کرنیوالا کفارہ کے التزام سے رہتی سختی اور گراہی کو چکے اللہ تعالیٰ نے ذکر کی۔ اور عاف فرما دیا اس قصور کو جو پہلے گزرا کہ محرم زمانہ جاہلیت میں شکار کو مالا کرتا تھا۔ یا جو قصور کہ تھرمیم سے پہلے ہوا اور جو کوئی بعد ازاں ایسا عمل پھر کر گیا پس خدا تعالیٰ اس سے انتقام لیگا۔ اور خدا اپنے حکم میں غالب اور خداوند انتقام ہے۔ اور اس آیت کا ظاہر دوسری دفعہ

صفحہ ۱۱

کفارہ کے عدم تکرار پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ اس حق سبحانہ تعالیٰ نے پہلے دفعہ کے شکار کی جنا میں توفیق یہ مقرر فرمایا ہے۔ اور دوبارہ ایسا عمل میں لانیوالے شخص کیلئے اپنا انتقام کو جو سب سے سخت تر اور شدید تر ہے مقرر فرمایا ہے۔ پس مقتضائے مقابلہ فدیہ اس میں واجب نہیں ہے۔ اور یہ جو مصنف نے بیان فرمایا ہے کہ ”نفس قرآنی نے بھی مطلق عامہ کیلئے کفارہ فرمایا ہے۔“ ظاہر آیت کی خلاف ہو جیسا کہ صاحبان طبع مستقیم و ذہن توہم پر خوب واضح اور روشن ہے۔ حالانکہ بعض صحابہ و تابعین اور علمائے اہلسنت مثلاً ابن عباس شریح اور داؤد بھی اس قول کے قائل ہیں۔ پس اس مسئلہ میں خاص کر امامیہ کو تشبیہ کرنا بالکل خلاف اور بیوجہ ہے۔ شیخ عبد الوہاب شعاوی کتاب جملۃ الامتہ فی اختلاف الائمہ میں فرماتے ہیں اذ اقتل صیداً اثم قتل صیداً اخر وجب جزاء ان بالانفاق وقال داؤد لا شیء علیہ بالثانی (جب کوئی شخص شکار کو مارے پھر دوسرے شکار کو مارے تو بالانفاق ہے۔ اور جزا میں واجب نہیں ہے۔ اور داؤد کا قول ہے کہ دوسری دفعہ میں اس پر کچھ واجب نہیں ہے) اور فقہ حنفیہ کی معتبر کتاب کافی میں فرمایا ہے۔ لکن کان ابن عباس یقول لا یجب الجزاء علی العاقل وهو قول داؤد ولكن یقال لہ اذهب فینتقمہ اللہ منک لظاہر قولہ لقائے ومن عاد فینتقمہ اللہ منہ (لیکن ابن عباس فرماتے تھے کہ عامہ پر جزا واجب نہیں ہے۔ اور یہی قول داؤد کا ہے۔ لیکن اس شخص سے کہا جائے کہ جا اللہ تعالیٰ تجھ سے انتقام لیگا۔ جیسا کہ ظاہر آیت اسپر دل ہے۔ اور جو کوئی خود کرے بس اللہ اس سے انتقام لیگا) اور تفسیر بیضاوی میں اس قول کو ابن عباس اور شریح سے منسوب کرتے ہوئے فرمایا ہے۔ مکاحکی عن ابن عباس و شریح (جیسا کہ ابن عباس اور شریح سے روایت کی گئی ہے)۔

## قول مصنف تحفہ

یہ لوگ جہاد کو ان لوگوں کیساتھ مخصوص کرتے ہیں جو آنسو و صلح کے فرماتے ہیں موجود تھے۔ یا جو حضرت امیر کی عہد خلافت میں یا حضرت امام حسن کے عہد حکومت میں معاویہ کی صلح سے پیشتر تھے۔ یا امام حسین کے ہمراہ تھے۔ یا امام ہدی کے ہمراہ ہوئے۔ اور ان وقتوں کے سوا اور وقتوں میں جہاد ان کے نزدیک عبادت بلکہ جائز بھی نہیں حالانکہ الجہاد ماضی الی یوم القیۃ (جہاد روز قیامت تک جاری ہے) نفس متواتر ہے۔ اور جو آیات (قرآنی) جہاد میں ترغیب و تاکید کرتی ہیں۔ ان میں کسی وقت اور زمانہ کی قید نہیں ہے۔ اور بعض آیات صریحاً اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ جہاد ان پانچ زمانوں کے سوا اور زمانوں میں بھی عبادت اور اجر عظیم کا مستوجب ہے مثلاً آیۃ یجہد دن فی سبیل اللہ الخ (جہاد کرتے ہیں راہ خدا میں) جو رفیقان خلیفہ اول کے حق میں ہے۔ اور آیۃ سید عون الی قوم الاید (عنقریب ملائے جائینگے وہ ایک قوم کی طرف...) الخ جو خلیفہ ثانی کے لشکروں کے حق میں ہے۔ اور جس صورت میں جو جہاد کہ ان زمانوں میں واقع ہو ان لوگوں کے نزدیک جہاد فاسد ہے اور جہاد فاسد میں غنائم کی تقسیم شرعی صورت میں نہیں ہوتی۔ پس لازم ہے کہ جو کنیزیں ان جہادوں میں اسیر ہوں۔ وہ کسی کی ملک نہ ہوں۔ اور ان سے متمتع ہونا درست نہ ہو۔ اس شکل کو آسان

جہاد اور کنیزان غنیمت کے متعلق اعتراض ابن عباس اور شریح بھی اس کے قائل ہیں۔ عامہ کو کفارہ کے بعض علمائے اہلسنت بھی قائل ہیں۔

کر نیکے لئے ایک عیب فتوے ان لوگوں نے کال لیا ہے۔ اور صاحب رقعہ مزرقہ ابن بابویہ نے اس فتوے کو امام صاحب الزمان سے منسوب کیا ہے کہ یہ کنیزیں سب کی سب امام کی ملک ہیں۔ اور ائمہ اپنی کنیزوں کو اپنے شیعوں پر تحلیل فرماتے تھے۔ پس اس حیلہ سے جہاد فاسد میں اسیر کردہ کنیزوں سے جلع کرنا شیعوں کو درست ہے۔ بحان اللہ! یہ کیسے گراں الفاظ ہیں مگر آسمان اور زمین انکی ثقل و گرانی سے لرزتے ہیں کمال بیباکی اور جیانی سے انکو اپنی کتب فقہیہ میں جو دین و ایمان کی تنقیح کا باعث ہیں۔ روج کرتے ہیں۔ اور جب اہلسنت انکے مقابلہ میں کہتے ہیں کہ حضرت امیر نے خولہ بنت خنفیہ کو جو خلیفہ اول کے عہد میں خالد بن ولید کے ہاتھ میں اسیر ہو کر آئی تھی۔ اپنے تصرف میں لیا اور عمر بن خنفیہ اس کے شکم سے پیدا ہوئے۔ پس اگر اس وقت کا جہاد اور اس خلیفہ کی تقسیم صحیح اور درست نہ تھی۔ حضرت امیر کیونکر اس پر تصرف کرتے۔ اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک صحیح روایت میں آیا ہے کہ حضرت امیر نے اسکو اتفاق فرمایا تھا۔ اتنا نہیں سمجھتے کہ اتفاق ملکیت کے بغیر متصور نہیں ہو سکتا۔ پس اول مالک ہو جو پھر اتفاق کیا۔ اور اتفاق بھی تصرف کی ایک نوع ہے۔ اور اسی سے مدعا ثابت ہوتا ہے۔ انتہی کلامہ۔

مصنف کا یہ کلام بے نظام چند وجہوں سے مختل اور مردود ہے۔

**جواب باصواب وجہ اول** یہ کہ اس مسئلہ میں مذہب امامیہ کی تقریر اور بیان کر نہیں خط کیا ہے۔ خط کی ایک صورت یہ ہے کہ مصنف نے یہ گمان کیا ہے کہ امامیہ کے نزدیک مطلقاً جہاد میں امام کی اجازت شرط ہے۔ حالانکہ یہ بات ممنوع اور باطل ہے۔ کیونکہ جہاد کی چند قسمیں ہیں۔ (۱) کفار سے ابتداء لڑائی کرنا (۲) ان کافروں سے لڑنا جو بیضا اسلام پر چڑھ آئیں۔ اور مسلمانوں کے علاقہ پر لشکر کشی کریں۔ اور ان سے اسلام کو عدم پہنچے۔ دوسری قسم میں امام کی اجازت شرط نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قسم مطلقاً ہر اس شخص پر واجب ہے جو انکے دفعیہ پر قادر ہو۔ عورت مرد و تندرست بیمار غلام آزاد و بنیادینا سب اس تکلیف میں برابر ہیں۔ اور پہلی قسم میں امام کے موجود ہونے کی شرط ہونے اور قسم دوم میں اسکی موجودگی کی شرط نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کی طرف دعوت کرنا امام کا کام اور اسکی سنت ہے۔ اور حملہ آور کا دفعیہ ہر مکلف پر واجب ہے۔ پس قسم اول میں امام کا موجود ہونا شرط ہے۔ برخلاف قسم دوم کے کہ اس میں بشرط نہیں ہے۔ بشرط جمعہ میں فرماتے ہیں وہو اقسام جہاد المشرکین ابتداء لدعائهم الی الاسلام وجہاد من صال علی المسلمین من الکفار بحیث یخافون استیلاہم علی بلادہم واخذہا لہم وہا اشبہہ وان قل ویجب علی الکفایت بحسب الحاجة بسبب کثرة المشرکین وقلۃہم وضعفہم وقوتہم و اقلہ مرة فی کل عام بشرط انہما العادل ونائبہ الخاص وهو المنصوب للجهاد و هجوم عدو المسلمین یخشی منه علی بیضۃ الاسلام فیجب جہاد بغیر اذن الامام ونائبہ فان عجز وجب علی من یتلیہ مساعدتہ فان عجز الجميع وجب علی من

والدہ محمد بن حنفیہ کی طرف اشارہ

اقسام جہاد اور ان کے احکام

صفحہ ۱

بعد ویتا لکد علی الاقرب فالاقرب کفایتہ و یجب فی من یجب علیہ الجہاد بالمعنی الاول البلوغ والعقل  
والحریۃ والبصر والسنۃ من المرض والفقر فی الجہاد بالمعنی الاول واما الثانی فیجب لدفع علی القاد  
سواء الذکر والانثی والسلیہ والاعی والمریض والعبد وغیرہم جہاد کی چند قسمیں ہیں۔ (۱) مشرکوں  
سے ابتداً جہاد کرنا تاکہ انکو اسلام کی طرف دعوت کی جائے۔ (۲) ان کافروں سے جہاد کرنا جو مسلمانوں پر  
حملہ آور رہوں کہ۔ اور بھ خوف ہو کہ وہ مسلمانوں کے علاقوں پر غالب ہو جائیں گے۔ اور ان کے مالوں وغیرہ  
کو لے لینگے خواہ ان مالوں وغیرہ کی مقدار کم ہی ہو۔ اور جہاد مشرکوں کی کثرت اور قلت اور انکے ضعیف اور قوت کی  
رؤ سے حسب ضرورت مسلمانوں پر واجب کفائی ہے۔ اور وہ کم از کم سال میں ایک دفعہ ہونا چاہئے بشرطیکہ امام  
عادل اور اس کا نائب خاص جس کو جہاد کیلئے نصب کیا گیا ہے۔ موجود ہو یا دشمن مسلمانوں پر چڑھ آئے جس  
سے بھتیہ اسلامی کو صدمہ پہنچنے کا ڈر ہو پس اسوقت امام اور اسکے نائب کی اجازت کے بغیر ہی واجب ہے  
پس اگر وہ عاجز ہوں۔ تو انکے قریب والوں پر انکی مدد کرنا واجب ہے اور اگر یہ سب اس سے عاجز ہو جائیں۔  
تو دور کے رہنے والوں پر انکی امداد واجب ہے۔ اور اقرب فالاقرب کے لحاظ سے واجب کفائی تاکیدی ہے  
اور جن لوگوں پر پہلی قسم کا جہاد واجب ہو۔ ان کا بالغ عاقل آزاد صاحب بصر ہونا اور بیماری۔ لنگڑاپن اور فقری  
سے سلامت رہنا پہلے قسم کے جہاد میں واجب ہے۔ اور دوسری قسم کے جہاد میں خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ تندرست  
ہو یا بیمار۔ بنیا ہو یا نابینا غلام ہو یا آزاد وغیرہ وغیرہ جو شخص بھی دشمنوں کے دفعیہ پر قادر ہو۔ اس پر انکا دفع کرنا  
واجب ہے۔ پس بعض قسم کے جہاد میں کہ جہاد ابتدائی ہے۔ وجود امام کی شرط سے الجہاد ماضی الی یوم القیۃ اور  
اس قسم کے اور نصوص کی مخالفت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ شرط مذکور سے بعض وقتوں میں جہاد کی بعض افراد کی نفی  
لازم آتی ہے۔ اور خاص چیز کے نفی کر نیسے عام چیز کی نفی لازم نہیں آتی۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ مصنف کے قول ”آیہ یجاہدون فی سبیل اللہ الخ خلیفہ اول کے رفیقوں کے  
حق میں ہے۔ اور سید عون الی قوم الیہ خلیفہ ثانی کے لشکروں کے حق میں ہے“ کا جواب ابواب سابقہ  
میں نہایت تفصیل اور تشریح کیا تھا بیان کر چکے ہیں۔ جو حضرات چاہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

**وجہ سوم۔** یہ کہ تحلیل جواری (کنیزوں کا حلال کرنا) کے مسئلہ کو ایک امر عظیم جاننا وہم غلط کار کے استبعاد  
سے پیدا ہوا ہے۔ ورنہ اگر کوئی شخص انصاف کی آنکھ سے اس مسئلہ میں غور کرے۔ تو اس پر صاف ظاہر اور  
منکشف ہو جاتا ہے۔ ہمیں کسی قسم کی قباحت اور تشنیع نہیں ہے۔ کیونکہ بادشاہان عالیشان اور اُمراء بلند  
مکان اپنے غلاموں اور ملازموں کو نوٹدیاں اور بانڈیاں عطا فرماتے ہیں۔ اور انکے عقد نکاح میں لاتے  
ہیں۔ اور عرف میں کوئی شخص اس بات کو بُری نظر سے نہیں دیکھتا۔ جناب سرور کائنات علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام

نے ماریہ قطیفہ کی بہن شیریں کو جبکہ مقوقش قطیفی بادشاہ مصر نے پیشکش اور ہدیہ کے طور پر اس سرور عالم صلوٰۃ اللہ علیہ وسلم کو کینجہ میں بھیجا تھا جسٹ بن ثابت کو ہدیہ فرمایا کن بذاک سنداً یہی سند کافی ہے  
مختصر امامیہ اس امر کے قائل ہیں کہ امام علیہ السلام نے کنیروں کو جو آپ کی ملک تھیں اپنے شیعوں کو ہدیہ فرمایا  
اور امام کے ہدیہ فرلے اور ان دینے کی وجہ سے امام کی ملک سے نکلا شیعوں کی ملک میں آگئیں اس قول میں  
کسی قسم کی قباحت اور برائی نہیں ہے۔ فاضل مصنف نے غلط فہمی کی وجہ سے خط کیا ہے اور غم فرمایا ہے کہ  
امامیہ اس بات کے قائل ہیں کہ جواری (کنیریں) امام کی ملک میں ہیں امام علیہ السلام نے انکی فروج کو شیعوں  
ملا کر دیا ہے یہ بات محض افتراء اور بالکل جھوٹ ہے چنانچہ کتب شیعہ اسیر شاہ اور ناطق ہیں۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ مصنف نے اہل سنت کے اعتراض کا جواب شیعوں کی طرف سے ذکر کیا ہے وہ  
محض افتراء اور سفید جھوٹ ہے امامیہ کی کتب معتبرہ میں اسکا کہیں نشان تک بھی موجود نہیں ہے اس اعتراض  
کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ جناب امیر المومنین علیہ السلام نے قولہ میں بطریق تملیک تصرف نہ فرمایا تھا جو اس  
پر کسی قسم کا اعتراض پیدا ہو سکے بلکہ ترویج کے طریق پر اس غنیفہ کریمہ کو اپنے عقد زوج میں لائے تھے جیسا  
کہ کتب معتبرہ امامیہ مثل کتاب مناقب ابن شہر آشوب کتاب کفایۃ المومنین بجا لانا اور اور کتا بوں میں  
منقول ہیں۔ ابن شہر آشوب کتاب مناقب میں فرماتے ہیں۔ قیل للیاق علیہ السلام مقد قال ابوک باہمنا  
استحل من سبیلہا فاشار علیہ السلام الی جابر الانصاری فقال جابر رایت الخنفیۃ عدلت الی ترویۃ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ فرنت وزفرت ثم نادت السلام علیک یا رسول اللہ وعلی اہل بیتک  
من بعدہ ہذہ امک تسابی الکفار وکان لنا ذنب ان المیل الی اہل بیتک ثم قال ایہا الناس  
سبیتموننا وقد اقرنا بالشہادۃ ین فقال الزبیر یحیی اللہ فی ایدیکم منعمونہ قال الہیال منعوکم  
فما بال النسوان وطرح طلعت علیہا ثوباً وخالذتہا فقلت یا ایہا الناس لست بعریانۃ فتکسونی ولا  
سائلۃ فتصدقون علی فقال الزبیر انہما یزیدانک فقلت لا یكونان لی بعل ان من خبرنی بالکلام لاذی  
قلتۃ ساعۃ خرجت من بطن اُمّی فجاء امیر المومنین صلوات اللہ علیہ فقال یا خولتۃ اسمعی الکلام وروی  
المخاطب لما کانت امک حاملۃ بک وضربها الطلق واشتد بها ال امر نادت اللہ سلمی من ہذا المولود  
سالما فسبقت لدعوۃ لک بالنجاة فلما وضعتک نادیت من تحتہا لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ یا امہ الم  
تدعین علی واما قلیل سیملکنی سید یكون لی منہ ولد فکتبت ذلک الکلام فی لوح من نحاس فذفنتہ  
فی الموضع الذی سقطت فیہ فلما کانت فی اللیلۃ قبضت فیہا امک وصدت لیک بذلک فلما کانت وقت  
سبیدک لم یکن لک ہمت الا اخذ ذلک اللوح فانخذیتہ وشد ربیتہ علی صدک فہانی الروح فانما صاحب

مختصر  
خولت بنت خولہ کی اسیری اور نکاح کا ذکر

ذات اللوح وانا امیر المومنین وانا ابو ذلک الغلام المیعون واسمہ محمد قد فعت اللوح الی امیر المومنین  
 علیہ السلام فقرا عثمان لابن بکر فوالہ ما زاد علی فی اللوح حرفا واحدا ولا نقص فقالوا یا جمہم صدق اللہ  
 ورسولہ اذ قال لنامدینۃ العلم وعلی بابہا فقال ابو بکر خذ ہا یا ابی الحسن باریک اللہ فیہا فانفذ ہا علی  
 اسمائت عیس فقال خذی ہذہ المراءۃ فالکرمی شواہا واخفظہما فلم تنزل عندها الی ان قدم اخوها فتزوجھا  
 منہ واما ہما امیر المومنین وتزوجھا نکاحا ایمنی (جناب باقر علیہ السلام کچھ مدت میں عرض کیا گیا کہ آپ کے  
 والد ماجد ان دونوں کی امامت کے قائل تھے کیونکہ انکی اسیر کردہ کنیزوں کو حلال جانتے تھے پس حضرت باقرؑ نے  
 جابر انصاری کی طرف اشارہ فرمایا تب ما برے کہا کہ میں نے خفیہ کو دیکھا کہ وہ قبر مطہر رسول خدا صلعم کی طرف  
 متوجہ ہوئی۔ اور چیخ مار کر روتی اور فریاد و زاری کی پھر اس طرح پکاری میرا سلام ہو۔ آپ پر یا رسول اللہ اور آپ کی  
 اہلبیت اطہار پر یہ آپ کی کنیز کا فروغ کی طرح اسیر کی گئی حالانکہ ہمارا کچھ بھی قصور نہ تھا سو اس کے کہ ہم آپ کی اہلبیت کی طرف  
 میل و رغبت رکھتے ہیں پھر بولی اے لوگو! تم نے ہلکوں کا کٹر طرح اسیر کیا حالانکہ ہم نے شہادتین کا اقرار کیا۔ تب  
 زبیر نے کہا۔ ہم نے تم کو اس حق خدا کی وجہ سے قید کیا جو تمہاری پاس تھا اور تم نے ہلکوں کو دیا جو اب دیا کہ مردوں نے تم  
 کو منع کیا جو رتوں کا کیا قصور اور طلحہ نے اسیر کیا اور لایچہ دیکھ کر وہ بولی۔ اے لوگو! میں ننگی نہیں ہوں۔ جو تم  
 مجھ کو پہناتے ہو اور نہ میں سائل ہوں۔ جو تم مجھ پر تصدق کرتے ہو۔ زبیر نے کہا کہ یہ دونوں تیری خواہش کرتے ہیں  
 اُسے جواب دیا کہ میری شوہر نہیں بن سکتے۔ مگر ماں وہ شخص میرا شوہر ہو سکتا ہے جو مجھے اس کلام کی خبر دے جو میں  
 نے اس وقت اپنی ماں سے کیا تھا جبکہ میں اُس کے پیٹ سے باہر آئی پس امیر المومنین علیہ السلام وہاں تشریف لائے  
 اور فرمایا اے خولہ مجھ سے وہ کلام سن۔ اور اپنے مخاطبہ چھوڑ۔ جب تیری ماں تجھ سے حاملہ تھی۔ اور اس کو دروزہ سو  
 تکلیف ہوئی۔ اور وہ حاملہ نہایت سخت ہو گیا۔ تو یوں دعا کی اے خدا مجھ کو اس بچے سے بچالے پس اسکی دعا قبول  
 ہوئی۔ اور اس کو نجات ہو گئی جب تو پیدا ہوئی۔ تو تو نے اس کے نیچے سے آواز دی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ اے  
 میری ماں تو میری لئے کیوں بد دعا کرتی ہو غریب ایک سردار میرا مالک ہو گا۔ اور اُس سے مجھ کو ایک بچہ پیدا  
 ہو گا پس اسے تیرا یہ کلام تانے کی ایک تختی پر لکھ لیا اور اس (لوح) کو اسی جگہ میں دفن کر دیا۔ جہاں تو پیدا ہوئی  
 تھی پس جب وہ رات آئی جہیں تیری ماں نے انتقال کیا تو اسے مجھ کو اس تختی کے بارے میں وصیت کی۔ پس  
 جب تیری اسیری کا وقت آیا۔ تو اس وقت مجھ کو سب چیزوں سے زیادہ اس تختی کے لینے کا خیال تھا۔ پس تو نے  
 اس کو لیکر اپنے بازو پر باندھ لیا۔ وہ تختی لا کیونکہ میں ہی اس تختی کا صاحب ہوں اور میں ہی امیر المومنین ہوں اور  
 میں ہی اس مبارک فرزند کا باپ ہوں۔ اور اُس بچے کا نام محمد ہے پس اسے وہ تختی امیر المومنین کو دیدی۔  
 پس عثمان نے وہ تختی ابو بکر کو پڑھ کر سنائی۔ خدا کی قسم۔ اس میں ایک حرف زیادہ تھا۔ اور نہ کم یہ سن کر تمام حاضرین نے

کہا۔ اللہ اور اس کے رسول نے سچ فرمایا ہے۔ "میں علم کا شہر ہوں اور علی اس کا دروازہ ہے" ابوبکر نے کہا۔ اے ابوالحسن! تم اس کنیز کو لیلو غدا تمہیں اس میں برکت دی۔ پس حضرت امیر نے خولہ کو چھڑا کر اسماء بنت عمیس کے حوالہ کیا۔ اور اس سے فرمایا۔ اے اسماء اس عورت کو لے اور اس کی خاطر تواضع کر۔ اور اس کو حفاظت سے رکھ۔ پس خولہ اس کے پاس رہی۔ یہاں تک کہ اس کا بھائی آیا۔ اور امیر المؤمنین سے اس کی شادی کر دی۔ اور امیر المؤمنین نے اس کا مہر ادا کیا۔ اور اس کو اپنے عقد نکاح میں لائے۔

مولانا محمد باقر مجلسی علیہ الرحمۃ کتاب حق الثقیین میں فرماتے ہیں کہ روایات شیعہ میں وارد ہوا ہے کہ جب اسیر و نکو ابوبکر کے پاس لائے۔ اور محمد بن حنفیہ کی ماں انہیں تھی جب اس کی نظر حضرت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صریح مقدس پر پڑی۔ تو گریہ و بکا کی آواز بلند کی۔ اور عرض کی۔ السلام علیک یا رسول اللہ خدا آپ پر اور آپ کی اہلبیت پر سلام بھیجے۔ یہ لوگ آپ کی امت ہیں۔ انہوں نے ہکو ترک و دہیم کے کافروں کی طرح ہکو اسیر کیا۔ خدا کی قسم اس کے سوا ہمارا کچھ بھی گناہ نہ تھا۔ کہ ہم نے آپ کی اہلبیت کی محبت کا بیج اپنے سینہ میں بویا۔ اور ان کی فضیلت کا اقرار کیا۔ پس ان لوگوں نے نیکی کو بدی گمان کیا۔ اور بدی کو نیکی سمجھا۔ آپ ہمارا انتقام ان سے لیجئے۔ پھر لوگوں نے مخاطب ہو کر کہا۔ اے لوگو! تم نے کیوں ہکو اسیر کیا۔ حالانکہ ہم خدا کی ولایت اور رسول خدا صلعم کی رسالت کا اقرار رکھتے ہیں حاضرین نے جواب دیا۔ کہ تمہارا قصور یہ ہے کہ تم نے زکوٰۃ نہ دی۔ اس مظہم نے کہا۔ سچ کہو۔ ہماری مردوں نے زکوٰۃ نہ دی۔ یہ بتاؤ۔ عورتوں اور بچوں کا کیا قصور ہے؟ پس طلحہ اور خالد نے چاکا لکھا اس کو اپنے حصے میں لیں۔ اس مکرّمہ نے کہا خدا کی قسم کوئی شخص میرا شوہر نہیں بن سکتا۔ سوا اس شخص کے جو مجھ کو خبر دے کہ میری ولادت کی وقت مجھے کیا واقعہ گزرا۔ اس وقت امیر المؤمنین و ماں تشریف لائے۔ اور فرمایا میں خبر دیتا ہوں۔ جب نیری ماں کو وضع حمل کا وقت قریب آیا۔ تو یوں دعا کی اے خدا اس وضع حمل کو مجھ پر آسان کر۔ بعد ازاں تجھے اختیار ہے۔ اس بچے کو زندہ رکھ۔ یا اسے مار۔ جب تو پیدا ہوئی۔ تو پیدا ہونے ہی زبان کھولی۔ اور کلمہ شہادت کو ادا کیا۔ اور اپنی ماں سے کہا۔ کہ تو میری ہلاکت میں کیوں راضی ہوئی۔ جلد ایسا ظہور میں آئیگا۔ کہ میرا اولاد آدم مجھ سے بچلج کر یگا۔ اور ایک سیّد مجھ سے پیدا ہوگا۔ جب تیری ماں نے یہ باتیں سنیں۔ تو ان کو ایک تانبے کے ٹکڑے پر نقش کروا کر اسی زمین میں دفن کرادیا۔ جب تجھ کو اسیر کر رہے تھے۔ تو تجھے کو بڑی کوشش یہ تھی کہ اس اپنے نوشتہ کی حفاظت کرے یہاں تک کہ تو نے اس کو اٹھا کر اپنے بازو پر باندھ لیا۔ بعد ازاں غمان اور دیگر حاضرین نے زور دیکر اس لوح کو کھولا۔ اور دیکھا تو اس پر وہی عبارت نقش تھی۔ جو حضرت امیر نے بیان فرمائی تھی پھر حضرت نے اس کو اسماء بنت عمیس کے گھر بھیج دیا۔ یہاں تک کہ اس کا بھائی آیا۔ اور اس کا نکاح آنجناب سے کر دیا۔ اس روایت میں مصنف کے اس اعتراض کا جواب تصریحاً موجود ہے۔ اور کتاب عمدة الطالب فی مناقب آل ابی طالب میں بھی خولہ کے اسلام اور حضرت

امیر المؤمنین کے اس نکاح کرہ کی کیفیت تبصریح موجود ہے اور اسکی روایت کیموافق مصنف کا اعتراض اصلاً ساقط ہے جس کا جی چاہے اس کتاب کو مطالعہ فرمائے۔ اور مصنف علام نے جو سوال و جواب اس مقام میں تحریر فرمائے ہیں وہ خود انکے ساختہ پر داخۃ اور منکھڑت ہیں کتب امامیہ میں کہیں انکا نشان تک نہیں پایا جاتا۔ جو اس کے جواب کی طرف توجہ کرہ کی ضرورت ہو۔

## قول مصنف تحفہ

اور پھلوگ نکاح اور بیع کو زبان عربی کے سوا جائز نہیں جانتے حالانکہ دنیوی معاملات میں لغات کا اعتبار کسی شریعت میں نہیں آیا اور نہ

حضرت امیر نے اپنے عہد حکومت میں خراسان اور فارس کے لوگوں کو اس امر کی تکلیف دی ہے کہ اپنے معاملات کو زبان عرب میں عقد کیا کریں۔ بلکہ ان کے نکاحوں اور بیعوں کو جو انھوں نے اپنی زبان میں کئے تھے جاری اور جائز رکھا ہے۔ اور کسی طرح عقل میں نہیں آتا کہ زبان عربی کو عقود و معاملات مثلاً نکاح بیع اور طلاق میں کیسے داخل ہو سکتا ہے۔ اور ان عقود میں مافی الضمیر کا ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اور ہر قوم کا مافی الضمیر عاقلانہ ایک مقرر اور معین لغت میں ادا کیا جاتا ہے۔ انتہی۔

## جواب باصواب

مصنف نے جواب دیا اعتراض اس مقام میں یا دوسرے مقامات میں فرمایا ہے اسکی وجہ ہمیشہ یہی ہے کہ وہ علمائے امامیہ کے کلام میں غورو

تأمل سے بہت کم کام لیتے ہیں۔ اور انکی تحریرات و اقوال کے مطالب و معانی کو نہیں سمجھتے کیونکہ علمائے امامیہ کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عقود مثلاً بیوع اور انکھ کا زبان عربی میں واقع ہونا واجب ہے یا مستحب۔ اور جو علماء کہ اسکے وجوب کے قائل ہیں۔ انکے نزدیک بھی یہ حکم ان اشخاص سے مخصوص ہے جو زبان عربی پر قدرت رکھتے ہوں۔ اور جو لوگ زبان عربی پر قادر نہیں ہیں۔ انکے لئے زبان عربی کے سوا اور زبانوں میں عقود کے واقع ہونے کی صحت میں کوئی شک نہیں ہے۔ اگرچہ ناظرین کتب امامیہ ہمارے اس کلام کی صداقت ظاہر ہو سکتی ہے لیکن اہل استفادہ کے اطمینان خاطر کیلئے بعض علمائے اعلام کی عبارتیں یہاں نقل کی جاتی ہیں صاحب شرائع بیوع کی بحث میں فرماتے ہیں والعقد الدال علی نقل التملیک من مالک الی آخر بعوض معلوم (یہ عقد عوض معلوم پر ایک مالک کی تملیک کو دوسرے مالک کی طرف نقل کرنے پر دلالت کرتا ہے) اور شرح لمعہ میں فرمایا ہے ولا یجوز العقد یجاباً وقبولاً بغير العیۃ مع القدرة علیھا لان ذلک هو للمهرود من صاحب الشیخ کفیرہ من العقود اللزمت وقیل ان ذلک مستحب لا واجب لان غیر العربیہ من اللغات من قبیل التہادف فیصع ان یقام مقامہ ولان الغرض ایصال المعانی المقصود الی فہم المتعاقدين فیتادی بای لفظ اتفق وھا معنوعان واعتبر ثالث کونہ بالعربیۃ الصیغۃ فلان یعتقد بالمعنوع والمحرف مع القدرة علی الصیغۃ نظراً الی الواقع

۱۹۱

مسائل نکاح پر ایراد  
مقتضیہ  
حق کو کس زبان میں تحریر کیا جائے

من صاحب الشرح ولا ريب انما لى ويسقط مع العجز عن والمراد به المشقة الكثيرة في التعلم وقول  
بعض الاغراض المقصودة ولو عجز احد ما التخص بالخصصة ونطق القادري بالهيئة بشط ان يفهم كل فيهما  
كلام الآخر ولو يترجمين عدلين وفي الالكفاء بالواحد وجه ولا يجب على العاجز التوكيل وان قدر عليه  
لا اصل (عقد میں ایجاب و قبول عربی زبان کے سوا دوسری زبان میں جائز نہیں جبکہ عربی پر قادر ہو اس لئے  
کہ یہ دوسرے عقود لازمہ کی طرح صاحب شریعت سے معہود اور مقرر ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ یہ منتخب ہے واجب  
نہیں کیونکہ عربی کے سوا دوسری زبان میں گویا اسکی مترادف ہیں پس ان کا اسکی قائم مقام ہونا صحیح ہوگا کیونکہ غرض  
یہ ہے کہ معانی مقصود دونوں متعاقدوں کی سمجھ میں آجائیں پس جس لفظ سے کہ اتفاق ہو سکے۔ اور اہو جاتے ہیں اور  
وہ دونوں ممنوع میں اور تیسری چیز معتبر ہے یعنی عقد صحیح عربی میں منعقد ہوتا ہے پس جبکہ صحیح عربی پر قدرت حاصل  
ہو تو غلط اور محرف عربی میں منعقد نہیں ہوتا کیونکہ صاحب شرع سے صحیح عربی میں واقع ہوا ہے اور بیشک وہ ادنیٰ  
اور السبب اور جب زبان عربی سے عاجز ہو تو یہ شرط ماقط ہوجاتی ہے۔ اور اس (عجز) سے مراد یہ ہے کہ اس کے  
سیکنے میں شقت کثیرہ کا تحمل ہونا پڑے۔ یا بعض اغراض مقصودہ فوت ہو جائیں اور اگر ان دونوں (متعاقدوں)  
میں سے ایک عاجز ہو تو اس کو اجازت ہے کہ وہ عربی کے سوا اور زبان میں گفتگو کرے۔ اور جو شخص عربیت پر قادر  
ہے۔ وہ عربی میں بات کرے بشرطیکہ وہ دونوں ایک دوسرے کا کلام سمجھتے ہوں۔ اگرچہ دو عادل مترجموں کے  
ذریعہ سے اور ایک عادل پر اتفاق نہیں شک ہے۔ اور جو شخص عربیت سے عاجز ہو۔ اس پر وکیل کرنا واجب نہیں ہے  
اگرچہ وہ اس پر قدرت رکھتا ہو۔ اسلئے کہ وہ اصل ہے۔

الغرض عقود کو نہ بان عربی میں اور اگر نا اس شخص پر واجب ہے جو لغت عرب پر قادر ہو نہ تمام افراد  
مکلفین پر واجب ہے۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ عقود کی غرض یہ ہے کہ مطلقاً مافی الضمیر کا اظہار کیا جائے۔ خواہ کسی  
طرح پر ہو۔ اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ غرض عقود یہ ہے کہ مافی الضمیر کو شرعی طریق پر ظاہر کیا جائے۔ جو شارع  
علیہ السلام کی طرف سے تلقین کیا گیا ہے۔ اور جو طریقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد سعادت میں مہدی مہمود  
و مقرر تھا۔ اور وہ زبان عرب میں تھا۔ اور جو لوگ زبان عرب پر قدرت رکھتے ہوں۔ انکے حق میں عربی کے سوا  
دوسری زبان کو جائز جاننا اول بحث اور ممنوع و باطل ہے نیز اگر غرض خصوصیت لفاظ سے متعلق نہ ہو اور خصوص  
الفاظ کو اس باب میں دخل نہ ہو۔ تو لازم آتا ہے کہ جو عقود غیر صحیح عقد سے منعقد کئے جائیں۔ وہ جاری اور جائز  
رکھے جائیں۔ حالانکہ یہ بات بالاتفاق باطل ہے اور حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام کے غیر قادر لوگوں کو عربی میں  
عقود قائم کرنا کی تکلیف نہ قرمانیے قدرت رکھنے والوں سے یہ تکلیف ماقط نہیں ہوتی۔ اور جو شخص ذرا سی حمیت  
اور گفتار اور کردار میں جناب شارع مقدس علیہ وآلہ التحیۃ والثناء کی اقتدار و اتباع کا کچھ بھی شوق رکھتا ہے اس پر

خوب واضح اور روشن ہے کہ حالت اقتدار و قدرت میں عقود کا زبان عرب میں واقع کرنا لازم اور جتنی ہی جیسا کہ  
آں سرور عالم حضور لامع النور صلی اللہ علیہ وآلہ کی دیا سعادت آثار میں معمول رہا ہے اور اس کا ترک کرنا صفائے  
طبیعت و خلوص عقیدت کا منافی ہے اور آنحضرت صلعم زبان عرب میں گفتگو کرنا کی ترغیب و تحریص فرمایا کرتے تھے۔  
چنانچہ کتاب کافی شرح وافی میں جو فقہ حنفی کی ایک معتبر کتاب ہے روایت کی ہے قال علیہ السلام انما عربی والقرآن  
عربی ولسان اهل الجنة عربی (آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے میں عربی ہوں اور قرآن عربی ہے اور اہل جنت کی  
زبان عربی ہے) خلاصہ مطلب یہ ہے کہ عربی زبان میں عقود کو قائم کر نہیں جناب شارع علیہ السلام کی پیروی ثابت  
اور متحقق ہوتی ہے خدا فرماتا ہے ولکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ اور آنجناب کی ناسی واتباع کرنا امتحان اور  
تعریف کا موجب ہے نہ کہ تشنیع و ملامت کا باعث مصنف تحفہ کے والد ماجد نے رسالہ الوضیۃ فی انصیۃ والوصیۃ  
میں کیا ہی خوب فرمایا ہے دوسری وصیت ہم لوگ عرب ہیں کہ ہمارے آبا و اجداد مسافرانہ ملک ہند میں آکر  
آباد ہو گئے ہیں عربی اصل اور عربی اللسان ہونا ہمارا فخر ہے جو ہمسایہ لادین والآخرین فضل الانبیاء و  
المرسلین فخر موجودات علیہ وعلی آلہ الصلوٰۃ والتسلیمات سے نزدیک اور قریب کرتا ہے اس عطیہ عظمیٰ کا شکریہ یہ ہے  
کہ ہم حتی المقدور عرب کی عادات اور رسوم کو جو آنحضرت صلعم کی جلتے پرورش ہے ترک نہ کریں اور عجم کی رسوم  
و عادات کو اپنے درمیان رائج نہ ہونے دیں۔ انتہی کلامہ

نیز چھ حکم اس حدیث شریف کی جزئیات و فروغ سے ہے جو حکم حاکم نے متدرک میں ابن عمر سے روایت کیا  
ہے اور وہ یہی ہے بھی اسکی تصحیح کی ہے اور شیخ جلال الدین سیوطی نے بھی جامع صغیر میں اسکی روایت کی ہے من احسن  
منکم ان یتکلم بالعربیۃ فلا یتکلم بالفارسیۃ فانہ یورث النفاق یعنی جو شخص تم میں سے عربی میں اچھی طرح  
گفتگو کر سکتا ہے اسکو لازم ہے کہ وہ فارسی میں گفتگو نہ کرے کیونکہ وہ نفاق کو پیدا کرتی ہے اور امامیہ کی نزدیک  
عقود کو عربی زبان میں واقع کرنا اس حالت سے مخصوص ہے جبکہ زبان عرب پر قدرت حاصل ہو علاوہ بریل یہ بات  
ہے کہ امام شافعی عربی کے سوا دوسری زبان میں گفتگو کرنا مطلقاً مکروہ جانتے ہیں

مناوی شرح جامع صغیر میں فرماتے ہیں۔ قد یقال الحدیث علی بابہ وظاہرہ فان اللہ لما انزل کتابہ باللسان  
العربی وجعل رسولہ عنہ اللکتاب والحکمۃ وجعل السابقین الی هذا الدین متکلمین بہ ولم یکن سبیل الی  
ضبط الدین ومعرفۃ ان بضبط هذا اللسان فصارت معرفۃ من الایمان وصار اعتیاد التکلم بہ اعون  
علی معرفۃ دین اللہ واقرب الی اقامۃ شعائرہ السلام فلذلک صار دوا متکرک جارا الی النفاق واللسان تقارنہ  
امور اخری من العلوم والاخلاق لان العادات لہا تاثیر عظیم فیما یحبہ اللہ او فیما یبغضہ (کہتے ہیں کہ یہ  
حدیث اپنے باب اور ظاہر کی موافق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ اپنی کتاب کو زبان عربی میں نازل فرمایا اور اپنا

ترغیب تحریریں تعلیم و زبان عرب  
وصیت شاہ ولی اللہ

حدیث متدرک  
صفحہ ۱۹۳

تعلیم عربی ضروری ہے

شافعی کے نزدیک غیر عربیوں کو لانا مکروہ ہے

رسول عربی مقرر کیا جو کتاب و حکمت کو عربی میں بیان کرتا ہے اور جن لوگوں نے اس دین کی طرف سبقت کی وہ بھی عربی میں گفتگو کرتے تھے اور اس دین کے ضبط اور معرفت کی طرف اس زبان کے ضبط کرنیکے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہو پس اس زبان کی معرفت ایمان میں داخل ہو گئی اور عربی میں کلام کرنا دین خدا کی معرفت زیادہ تر معین و مددگار اور شعار اسلامی کے قائم کرنیکے قریب تر ہے۔ اسی وجہ سے اس کا دینی طور پر ترک کرنا نفاق کی طرف کھینچنے والا قرار پایا اور دیگر امور مثلاً علوم و اخلاق بھی اس زبان سے تقارن رکھتے ہیں کیونکہ عادات کو خدا کی محبوب یا مبغوض چیزوں میں بڑا اثر اور دخل ہے اس کے بعد فرماتے ہیں ہذا هو الوجه فی توجیہ الحدیث و قد روی السلفی بسندہ عن ابیہ عن ابن عبد الحکیم ان الشافعی کثرہ للقادر النطق بالعجمیۃ من غیر ان یخبرہ قال المجذبن تیمم و قد کان السلف یتکلمون بالکلمۃ بعد الکلمۃ من العجمیۃ ما اعتیاد الخطاب بغیر العربیۃ التی ہی شعار الاسلام ولغة القرآن حتی یصیر ذلک عادة و یحجر العربیۃ فہو موضع النہی مع ان اعتیاد اللغة یؤثر فی الخلق والدين والعقل تاتیر امینا و نفس العربیۃ من الدین و مع قہما فرض واجب فان فہم الکتاب السنۃ فرض ولا یفہم الا بفہم العربی و لا یندوا واجب الا بواجب (اس حدیث کی توجیہ اسی طرح پر ہے اور سلفی نے اپنی سند کیساتھ اپنے باپ سے ابن عبد الحکیم سے روایت کی ہے کہ شافعی اس شخص کو جو عربی بولنے پر قادر ہو عجمی زبان میں گفتگو کرنا مکروہ جانتا ہے مگر یہ کہ اسکو حرام نہیں کرتا۔ مجذبن تیمم کا قول ہے کہ اہل سلف عجمی کے ایک کلمہ کے بعد عربی کا ایک کلمہ بولتے تھے لیکن عربی جو شعار اسلام و لغت قرآن ہے اس کے سوا اور زبان کا عادی ہونا یہاں تک کہ اسکی عادت پڑ جائے اور عربی چھوٹ جاوے پس یہی کامقام ہے حالانکہ کسی لغت کا عادی ہونا خلق و عادت دین اور عقل میں حکم کھلا تاثیر رکھتا ہے اور عربی خود دین سے ہے اور اسکی معرفت فرض اور واجب ہے کیونکہ کتاب و سنت کا سمجھنا فرض ہے اور وہ عربی سمجھنے کے بغیر سمجھ میں نہیں آتی اور واجب جس چیز کے بغیر کامل نہ ہو اسکا حاصل کرنا بھی واجب ہے) پس اس حکم کو فرقہ امامیہ کے خصائص سے شمار کرنا اور اس باب میں دمج فرمانا عبث اور مستدرک محض ہے۔

نیز کہتے ہیں کہ جد باپ کی موجودگی میں صغیر کا مال فروخت کر نہیں  
**قول مصنف تحفہ** مختار اور صاحب ولایت ہے حالانکہ شرع اور عرف میں مقرر ہے کہ  
 دلی اقرب کے ہوتے دلی البعد کو کسی باب میں کچھ دخل نہیں ہے۔

یہ حکم ان احادیث کے عموم و اطلاق سے استنباط کیا گیا ہے جو بطریق  
**جواب باصواب** عامہ و خاصہ وارد ہوئی ہیں اور ان کا حاصل یہ ہے کہ بیٹے کا مال مطلقاً  
 خواہ وہ اسکا اپنا خاص مال ہو یا اس کے سوا اور مال ہو سب مال اس کے باپ کا ہے مگر ان کی وہ حدیث ہے

مکہ میراث پر اعتراض

جب کو ابن ماجہ نے اپنی سند کیساتھ جابر انصاری سے روایت کیا ہے اور شیخ جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب جامع صغیر میں درج فرمایا ہے انت و مالک و ابی حنیفہ (تو اور تیرا مال سب کچھ تیرے باپ کا مال ہی منادی نے شیخ جامع صغیر میں نقل کیا ہے قال رجل ان لی مالاً و ولداً و ان ابی یریدن یمتاحت مالی یعنی ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حضور اقدس میں اگر عرض کی کہ میرے پاس مال اور اولاد ہے اور میرا باپ چاہتا ہے کہ میرے مال کو برباد اور تباہ کر ڈالے۔ آنحضرت نے فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملک ہے۔ اس اصول کی بنا پر بیٹے کا مال باپ کا مال ہے۔ اور باپ کا مال خواہ اسکا خاص مال ہو یا غیر خاص۔ اس حدیث شریف کے اطلاق کے بموجب اسکے باپ کا مال ہے۔ اور ہر شخص اپنے مال کا مختار ہوتا ہے پس اس حکم کو مشرع شریف کے مخالف سمجھنا محض عناد و لغت کی وجہ سے ہے۔ اور روایہ قول کہ ولی اقرب کے موجود ہوتے ولی ابعد کو دخل نہیں ہے۔ اس کی کلیت اور تمام ابواب میں اسکا عام ہونا ممنوع اور نا درست ہے۔ من ادعی فعلیہ البیان۔ جبکو دعویٰ ہو۔ وہ اپنا ثبوت و بیبہ پیش کرے۔

## قول مصنف تحفہ

نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ تجارت میں مومن سے نفع لینا مکروہ ہے۔ حالانکہ خدا فرماتا ہے احل اللہ البیع وقال الا ان یکون تجارة عن تراض متکم (خدا نے بیع کو حلال فرمایا ہے۔ اور فرمایا ہے۔ مگر یہ کہ تجارت ہو تجارتی باہمی رضامندی سے) مومن اور غیر مومن اس باب میں برابر ہیں۔ اسلئے کہ تجارت اور بیع کی بنیاد نفع حاصل کرنے پر ہے۔ اور تمام زمانوں اور تمام ملکوں اور شہروں میں اُمت کا تواریث باہمی بھی اسکے خلاف ہے۔ اگر کوئی شخص چاہے کہ دارالاسلام محض میں تجارت کرے تو اسکو جائز نہ ہوگا۔ پس بہت سے ملک مثلاً ایران خراسان عراق عرب اور یمن اس فائدہ سے محروم رہینگے۔ حالانکہ انبیاء اور ائمہ نے مومنین کے آپس میں تجارت کرنے اور باہم نفع لینے کا حکم فرمایا ہے۔

## جواب باصواب

مصنف نے جو کچھ یہاں تحریر فرمایا ہے۔ وہ چند وجوہ سے مدفع اور مردود ہے۔ وجہ اول یہ کہ مصنف نے اس مسئلہ میں مذہب امامیہ کے بیان کرتے ہیں خط کیا ہے۔ اسلئے کہ آداب بیع و شرے (خرید و فروخت) میں مومن سے ترک بیع یعنی نفع کا ترک کرنا جو علمائے امامیہ کے کلام میں واقع ہے وہاں ترک بیع سے مراد عام نہیں ہے۔ بلکہ قصد تجارت و احتیاج کے واسطے سے مخصوص ہے۔ لیکن اگر متاع (اسباب) کو تجارت کیولے خرید یا اسکی احتیاج رکھتا ہو۔ اس صورت میں مومن سے نفع لینا مکروہ نہیں ہے۔ فرقہ حقہ کی عبارات صریحاً اس پر نفی کر رہی ہیں۔ شرح تلمیح میں فرمایا ہے الحادی عشر تذکر الراج علی المومنین الا مع الحاجة فیاخذ منهم نفقة یومئذ و لعلیہ موزعة علی العکملین فی ذلک الیوم مع الضبائے وال ترک الراج علی المعاملین بعد تحصیل قوت یومئذ اما التجارة فلا بأس مع الفرقی انتھار گیارہویں نفع

بیٹے کا مال باپ کا مال ہے

مسئلہ تجارت پر اعتراض

شرح مسئلہ

کامیاب نہیں ہو کر رہا لیکن جبکہ اسکی حاجت ہو پس اُن سے اپنا اور اپنے عیال کا ایک دن کا نفقہ لے لے۔ اور وہ کج کے دن کے اہل معاملہ سے بالاضابطہ صدر وصول کیا جائے۔ ورنہ کج کیدن کی قوت (خوراک) کے حاصل کرنے کے بعد اہل معاملہ پر نفع چھوڑ دیا جائے۔ لیکن تجارت پس اس میں نرمی کیساتھ نفع لینے کا ذریعہ نہیں پس مصنف کا یہ اعتراض کوئی وجہ حسیہ نہیں رکھتا محض ناموزوں اور بوجہ ہے۔

وجہ دوم۔ یہ کہ امامیہ کا قول اس مسئلہ میں حضرت سرور کائنات علیہ وآلہ افضل التیات و اکرم التلیات کی حدیث شریفہ کی مطابقت ہے جسکو ابن عباس نے ابن عمر سے روایت کیا ہے اور شیخ جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر میں بھی اسکی تخریج فرمائی ہے کہ کہ آنحضرت نے فرمایا لیس من المودة الرجح علی الاخوان یعنی برادران مومن سے نفع لینا مروت میں داخل نہیں ہے پس برادر مومن سے نفع لینا اس حدیث شریفہ کی موافق مروت کی خلاف اور عدالت کا منافی ہے۔ اور شیخ عبدالحق نے ترجمہ مشکوٰۃ میں تعریف عدالت کے ضمن میں فرمایا ہے: "اور مروت سے مراد یعنی جو مروت عدالت کی تعریف میں داخل کی گئی ہے اس سے مراد بعض خصائص اور نقائص سے متنزه اور خالی ہونا ہے جو ہمت اور مردانگی کا مقتضا ہے مثلاً بعض مباحات نیز جیسا کہ بازار میں کھانا پینا اور شارع عام میں پیشاب کرنا ترک کرنا۔ اور ان امور کے مکروہ ہونے میں کوئی شک نہیں پس برادر مومن سے نفع لینا جو ہمت اور مردانگی کا مقتضا نہیں ہے مکروہ ہو گا پس مصنف نے اس مقام میں جو طعن و تشنیع امامیہ پر کی ہے وہ جناب سرور انام علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف راجع ہوتی ہے۔ المختصر اگر یہ حدیث جناب کے گوش زد نہیں ہوئی تو اس سے جناب فضیلت آقا کی محدث گری پر حرف آتا ہے۔ اور اگر باوجود معلوم ہونیکے طعن و تشنیع کا ارتکاب فرمایا ہے تو اس مدعی فضل و عرفان کے دین و ایمان پر مجہ لگتا ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ یہاں بحث ان مسائل سے ہے جن میں امامیہ کے الگ و منفرد ہیں۔ اور اس قول میں جناب سرور البیاء و المرسلین علیہ الصلوٰۃ والسلام امامیہ کیساتھ شریک ہیں اور اس قول کے قائل ہیں پس امامیہ کو قاص طور پر تشنیع کرنا اور اس مسئلہ کو اس باب میں ذکر کرنا جو خصائص امامیہ جو مصنف کے خیال میں دساتیر مہود سے مشابہ ہیں کے بیان کیلئے موضوع اور مقرر ہے ناموزوں اور نازیبا ہے۔

**قول مصنف تحفہ** تمیز کہتے ہیں کہ زمین مال مرمونہ کو مرمون کے قبضہ میں دے بغیر بھی جائز ہے حالانکہ شیخ میں قبض کو مرمون کے لوازمات ضروریہ سے قرار دیا ہے۔ خدا

فرماتا ہے: **فما من قبضہ** (مال مرمونہ پر قبضہ دلایا جائے) اور زمین سے جو فائدہ مطلوب ہے وہ قبضہ کے بغیر متحقق نہیں ہوتا کیونکہ گرو لینے والے کو مرمون چیز میں کچھ دخل نہیں وہ گرو رکھنے والی کی ملک ہے اور وہ اس کا منافع بھی اسکی اجازت بغیر نہیں لے سکتا صرف ایک قبضہ ہی ہے جس سے وہ ضرورت کے موقع پر اس چیز

سوا پنا قرض وصول کر سکتا ہے۔ اگر یہ بھی نہ ہو تو رہن سے کیا فائدہ ہو۔ باوجود اسکے انکاحیہ قول آئمہ کی روایات صحیحہ کے بھی مخالف ہو۔ (روی محمد بن قیس عن الباقر والصادق علیہما السلام انہما قالان لا رہن الا مقبوضاً) محمد بن قیس نے حضرت باقر اور حضرت صادق علیہما السلام سے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے فرمایا قبضہ دے بغیر کوئی رہن نہیں ہے۔ (انتہی کلامہ)

## جواب باصواب

مصنف کا قول چند وجوہ سے باطل ہے وجہ اول یہ کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے بہت سے علمائے امامیہ مثل شیخ مفید۔ ابن جنید۔ ابو الصلاح۔ قاضی سلار۔ ابو منصور طبرسی۔ شیخ ابو الفاسم۔ اور شیخ شہید کی وغیرہم اشتراط قبض کے قائل ہیں۔ شیخ طوسی نے نہایت اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ لمحہ و تحقیق میں فرماتے ہیں وانما یتیم بالقبض علی الاقویٰ فلو جن اومات او اغنی علیہ او رجع فیہ قبل اقباضہ بطل الرهن (قول اقویٰ کیونکہ موافق رہن قبضہ دینے سے مکمل ہوتا ہے پس اگر قبضہ دینے سے پہلے مجنون ہو جائے۔ یا مر جائے۔ یا بیہوش ہو جائے۔ یا اس سے رجوع کر لے۔ تو رہن باطل ہو جاتا ہے) جامع عباسی میں فرمایا ہے۔ پنجم کج و پر قبضہ کرنا قبضہ کر نہیں کر سکتے والے کی اجازت شرط ہے۔ پس اگر قبضہ کر نیسے پہلے گر و کر نیوالا مر جائے۔ یا دیوانہ ہو جائے۔ یا اجازت دینے اور قبضہ دینے میں رجوع کر جائے۔ تو رہن باطل ہو جاتا ہے۔ اور شرائع میں فرمایا ہے هل القبض شرط فیہ قیل لا وقیل نعم وهو الاصح ولو قبضہ من غیر اذن المرأه نہ ینعقد وکن الا اذن فی قبضہ ثم رجع قبل قبضہ وکن الا نطق بالعقد ثم جن او اغنی علیہ اومات قبل القبض (آیا قبض کرنا رہن میں شرط ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ نہیں۔ اور بعض کا قول ہے کہ ہاں۔ اور یہی قول سب سے صحیح تر ہے۔ اور اگر اس میں رہن کی اجازت بغیر قبضہ کر کے تو عقد رہن منعقد نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح اگر وہ (رہن) قبضہ کی اجازت دیدی پھر اس (مہر) کے قبضہ کر نیسے پہلے اپنے قول سے پھر جائے۔ اور اسی طرح اگر عقد رہن کو زبان سے بیان کر دے پھر قبضہ کر نیسے پہلے دیوانہ ہو جائے۔ یا بیہوش ہو جائے۔ یا مر جائے۔ تو بھی عقد رہن منعقد نہیں ہوتا) اور بعض علماء اس بنا پر کہ اصل عدم اشتراط ہے۔ اور اور وجوہات کی وجہ سے جو بعد میں بیان ہونگی عدم اشتراط کے قائل ہوئے ہیں۔ اور ایسا ہی اختلاف علمائے اہلسنت میں بھی واقع ہے۔ امام مالک رہن میں قبضہ کر نیکی شرط کے قائل نہیں ہیں۔ بیضاوی میں فرمایا ہے والجمہور علی اختیار القبض فیہ غیر ہلاک (جمہور علماء نے رہن میں قبضہ کر نیکی شرط کو اختیار کیا ہے مگر مالک اس کا قائل نہیں) شیخ منظومہ میں فرماتے ہیں المرہن بالایجاب والقبول یتیم قبل القبض للمعقول قال ہلاک یتیم المرہن بالایجاب والقبول والدلیل المعقول وہی ان ینقص بالمال من الجائزین وکان فی معنی مبادلة المال بالمال فلا یتوقف علی القبض کالبیع ولان وثیقة فیتم بالایجاب والقبول کالحال

۱۹۲ فقہ رہن میں علمائے امامیہ میں اختلاف

آئمہ اہلسنت میں بھی اختلاف ہو

والکفالة (زہن ايجاب قبول کیا تاکہ قبضہ کرنے پہلے کامل ہو جاتا ہو اور عقل اس پر شاہد ہے۔ اور مالک کا قول ہے کہ زہن ايجاب قبول سے لازم ہو جاتا ہے اور اس کی دلیل عقل ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ دونوں راہن اور مرہن طرف سے مال کیساتھ خصوصیت رکھتی ہے۔ اور حقیقت مال کا مبادلہ مال کیساتھ ہی پس وہ قبضہ کرنے پر موقوف نہیں ہے جیسے بیع۔ اور اسلئے کہ وہ ایک وثیقہ ہے جو ايجاب و قبول پر ختم اور کامل ہو جاتا ہے۔ جیسے حوالہ اور کفالت متفق و متفرق میں فرمایا ہے فقال ابو حنیفہ والشافعی لا یلزم ان بالقبض سواء کان المرہن متمیزاً او غیر متمیز وقال مالک یلزم بنفس القبول فالکل علی الاطلاق واختلف عن احمد فری عندہ ان کان متمیزاً من مال المرہن کالعبد والتوبہ الدار لزم لنفس القبول الخ (ابو حنیفہ اور شافعی کا قول ہے کہ زہن قبضہ کے بغیر لازم نہیں ہوتا۔ خواہ زہن چیز متمیز ہو یا غیر متمیز ہو۔ اور مالک کا قول یہ ہے کہ وہ قبول کرتے ہی کل چیز میں مطلقاً لازم ہو جاتا ہے۔ اور احمد کی طرف سے اختلاف کیا گیا ہے۔ پس اس سے روایت کی گئی ہے کہ اگر زہن کی چیز راہن کے مال سے متمیز اور جدا ہو۔ جیسے غلام۔ کپڑا۔ گھر۔ تو قبول کرتے ہی زہن لازم ہو جاتا ہے الخ پس اس صورت میں جبکہ سینوں کے آئمہ اور علماء میں بھی زہن کے بارے میں باہم اسی قسم کا اختلاف موجود ہے۔ تو پھر امامیہ کو خاص طور پر تشبیح کرنا کیا معنی ہے اور اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کیلئے موضوع اور مقرر ہے۔ درج کرنا محض لغو اور عبث ہے۔

وجہ دوم۔ یہ کہ مصنف کو جو یہ توہم واقع ہوا ہے کہ یہ قول آئہ کریمہ وان کنتم علی سفر ولم تجدوا کاتباً فرہان مقبوضہ فان امن بعضکم بعضاً فلیؤد الذی اؤتمن امانتہ ولیتیق اللہ ربہ ولا تکتوا الشہادۃ ومن یکتہا فاذنۃ قلبہ واللہ بالعلیون علیہ (اور اگر تم سفر میں ہو۔ اور کاتب نہ ملے۔ تو زہن باقبضہ کر دو پس اگر تم میں سے کوئی شخص کسی دوسرے کے پاس امانت رکھے۔ تو جس شخص کے پاس امانت رکھی گئی ہے۔ اس امانت کو ادا کر دے۔ اور اپنے پروردگار اللہ سے ڈرے۔ اور تم شہادت کو نہ چھپاؤ۔ ورجو شخص شہادت کو چھپائے پس اس کا دل گنہگار ہے۔ اور اللہ بخائے اعمال کا عالم و دانہ ہے) سے منافات رکھتا ہے۔ سو آنجناب کا یہ توہم ساقط ہے۔ اسلئے کہ اس آیت مذکورہ بالا میں زہن میں قبضہ جو تجویز کیا گیا ہے۔ ہمیں سفر میں ہونا اور کاتب کا نہ ملنا شرط ہے۔ پس اگر یہ دو حالتیں مفقود ہوں۔ تو ان کے سوا باقی اور حالات میں زہن بلاقبضہ جائز ہوگا۔ باوجودیکہ صفت کا مفہوم اکثر علمائے اصول کے نزدیک قابل اعتبار نہیں ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ مصنف نے جو غرض زہن کے فوت ہونے کی تشبیح فرمائی ہے۔ وہ عدم قبض کے جائز رکھنے کی صورت میں مندرجہ اور باطل ہے۔ اسلئے کہ یہ اعتراض اس جماعت میں جو عدم اشتراط قبض کے قائل ہیں اور اس جماعت میں جو اشتراط قبض کے قائل ہیں مشترک ہے۔ اور دونوں جماعتوں پر وارد ہونا ہے۔ کیونکہ جو علماء اشتراط

قبض کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک قبضہ کی استقامت اور ہیشگی شرط نہیں ہو۔ اور خفیہ کے نزدیک مرتہن کامرتہن  
 شے راہن کو عاریتاً دینا جائز ہے۔ فتاویٰ حادیہ میں جو خفیہ کی معتبر کتابوں میں سے ہے فرماتے ہیں فان اعاد  
 المرتهن الرهن من المراهن او المراهن من المرتهن فانه يجوز (اگر مرتہن راہن چیز راہن کو عاریتاً لے۔ یا راہن  
 اسکو مرتہن سے عاریتاً لے تو جائز ہے) کیونکہ صاف ظاہر ہے کہ جب راہن مرتہن چیز کو مرتہن سے عاریتاً لے  
 لے اور مرتہن شے راہن کے قبضہ میں آجائے۔ تو مرتہن کے قبضہ میں نہیں رہتی اسوقت فائدہ مذکور فوت ہو  
 جاتا ہے اور ایراد مذکور اس قول پر بھی وارد ہوتا ہے۔ اسلئے کہ اگر واپس لے لے کامرتہن چیز میں کوئی دخل نہیں ہے  
 وہ گرو رکھنے والے کی ملک ہے۔ اور اس کا نفع بھی اجازت کے بغیر حاصل نہیں کر سکتا جو کچھ ہے وہ قبضہ ہی ہے  
 کہ ضرورت کے موقع پر اس سے اپنا قرض وصول کر سکتا ہے۔ اگر یہ بھی نہ ہو۔ تو راہن کا کیا فائدہ ہوگا؟  
**وجہ چہارم** اچھ کہ مصنف نے جو روایت ذکر فرمائی ہے۔ وہ ضعیف ہے۔ کیونکہ اس کے طریق میں محمد  
 بن قیس واقع ہے۔ اور یہ نام ضعیف اور غیر ضعیف میں مشترک ہے پس یہ روایت حکم شرعی کے ثابت کرنیکی  
 صلاحیت نہیں رکھتی۔ چنانچہ واقفان علم اصول پر خوب ظاہر و باہر ہے۔

**قول مصنف مخف** نیز کہتے ہیں کہ مرتہن منفعت جائز ہے۔ حالانکہ صریحاً بار (سود)

**جواب باصواب** مصنف نے جو کچھ یہاں تحریر فرمایا ہے محض بہتان اور خالص

و شقیہ میں فرمایا ہے شرط الرهن ان يكون عيناً ملوكة يمكن قبضها ويصح بيعها فلا يصح رهن المنفعة  
 (مرتہن کی شرط یہ ہے کہ وہ ایسی عین ملوکہ ہو جس پر قبضہ کرنا ممکن ہو۔ اور اسکا بیع صحیح ہو پس منفعت کو رهن کرنا  
 صحیح نہیں ہے) اور شرائع الاسلام میں فرمایا ہے ومن شرطه ان يكون عيناً ملوكة يمكن قبضه ويصح  
 بيعه سواء كان متفرداً او متفرداً لغيره من ديناً لم ينقذ وكذا لو رهن منفعة كسكنى الدار وخدمة  
 العبد (اور رهن کی شرط یہ ہے کہ وہ عین ملوکہ ہو جس پر قبضہ کرنا ممکن ہو۔ اور اسکا بیع کرنا صحیح اور درست ہو  
 خواہ متعلق یعنی شامل اور طرہا ہو یا متفرد اور الگ ہو پس اگر دین کو رهن کیا جائے۔ تو عقد رهن منقذ نہیں  
 ہوتا اور اسی طرح اگر منفعت کو رهن کیا جائے۔ جیسے گھر کی سکونت اور غلام کی خدمت۔ یہ بھی درست نہیں جامع  
 عباسی میں ارشاد فرماتے ہیں یقیناً یہ کہ گرو ایسی چیز ہو جس کا مالک ہونا ممکن ہو۔ اور اسکا فروخت کرنا جائز  
 اور درست ہو پس دین کا گرو کرنا۔ اور رہائش خانہ کا گرو کرنا۔ اور غلام کی خدمت کا گرو کرنا۔ اور غیر شخص کی  
 ملکیت کا اسکے اجازت کے بغیر گرو کرنا اور شراب اور سور کا گرو کرنا اگرچہ راہن یہودی ہو اور مسلمان کے

نزدیک اخراج صفحہ ۱۹ ضعیف

روایت ضعیف ہے

مسند ابن ماجہ

مصنف کا کذب

مسئلہ طبعی کنیز پر

مصنف کا کذب

صفحہ ۱۹

مسئلہ بن ام الولد

پاس کر رکھے یا ورنہ دوسرے یہودی کے ہاتھ میں رکھے جائز نہیں ہے۔ انتہی۔

معلوم نہیں کہ جناب افادت مآب کو کذب و افتراء کے ارتکاب میں جو بے شک و شبہ قوائی حدت سے ہو کوئی امر باعث ہوا ہے جو اس کتاب کے اکثر مقامات میں اس پر اقدام فرمایا ہے۔

نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی لونڈی کو رہن میں لے لو کر لینے والے شخص کو اس کنیز سے طے کرنا جائز ہے

**قول مصنف تحفہ**

مالا نکہ یہ صحیحاً زنا ہے۔ انتہی۔

یہ مسئلہ بھی مسئلہ سابقہ کی طرح سر و فقرار باب غنا کی طبع و قواد کی مخترعات سے ہو کتب امامیہ میں اسکے برخلاف موجود ہے۔

**جواب باصواب**

شیخ المعین فرماتے ہیں ولو وطءها المرقن فهو زان لان وطئ امه الغیر بغیر اذنه (اور اگر مرتن اس مرتنہ کنیز سے طے کرے تو وہ زانی ہو۔ کیونکہ اس نے غیر شخص کی کنیز سے اسکی بلا اجازت طے کی ہو) الخرق کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ فاضل مصنف نے جو ار باب حدیث کی ریاست کے مدعی ہیں۔ اور اپنے آپ کو اپنے زمانہ کا شیخ المشائخ سمجھتے ہیں۔ کوئی فائدہ منظور و تخیل ہے جو اس قدر جبارت افتراء سازی اور بہتان بندی کے ارتکاب میں فرماتے ہیں لغو بالله من شذوذاً نفسنا ومن سیئات اعمالنا۔

نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی حرم یعنی کنیز (لونڈی) کو جو اس سے بچہ جن چکی ہے۔ جس کو عرف فقہاء میں ام الولد کہتے

**قول مصنف تحفہ**

ہیں گرو رکھے جائز ہے۔ اور اگر وہ مرتن یعنی گرو لینے والے کو یہ پروانگی دیدے کہ وہ اسکے قبل و تبر میں جماع کرے۔ تو وہ بھی جائز ہے۔ حالانکہ اس مسئلہ کی شاعت و قیاحت اور قواعد شرع سے اسکی مخالفت نہایت ظاہر و باہر ہے۔

مصنف نے اس مسئلہ کی تقریر میں جھٹکیا ہے۔ اس کی تفصیل اجمالاً اس طرح پر ہے کہ کنیز کا گرو رکھنا خفیہ اور مائت

**جواب باصواب**

کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ فتاویٰ مخفیہ کی طرف رجوع کرنے سے اسکی صداقت معلوم ہو سکتی ہے۔ فتاویٰ حادیہ میں فرمایا ہے رجل رهن من آخر جارية يساوي الف بالفت فجاء المرقن وطلب

دينه ولله الم من ذلك حتى يحضر المرقن الجارية والراهن والم رهن في مصرها الى آخره قال۔

(ایک شخص نے اپنی لونڈی قیمتی یا کنیز کی ایک ہزار میں دوسرے شخص کے پاس رہن کی۔ پس مرتن نے اگر اپنا قرض طلب کیا۔ اور رہن نے انکار کیا جب تک کہ مرتن لونڈی کو حاضر کرے اور رہن اور مرتن

و دونو ایک ہی شہر میں ہیں۔ الخ) اور صاحبان غور و تامل پر صاف ظاہر ہے کہ کنیز عام ہے خواہ موطوٹہ ہو۔  
 جس سے بچہ پیدا ہوا ہو خواہ غیر موطوٹہ اور اس قول کا مطلق ہونا اس امر کا مقتضی ہے کہ بچے والی حرم  
 کا رہن رکھنا جائز ہے لیکن امامیہ کے نزدیک کنیز کا رہن کرنا ایسی صورت میں مکروہ ہے جبکہ مرہن  
 حامل نہ ہو یا نامحرم ہو اور کنیز کو بصورت ہو جامع عیاسی میں فرمایا ہے۔ "خو بصورت کنیز کا مرد فائق  
 کے پاس گر کر نا مکروہ ہے مگر جبکہ وہ محرم ہو تو مکروہ نہیں" اور مرنی اور ابن جریر طبری کے نزدیک جو اہلسنت  
 کے علمائے معتبر ہیں سے ہر کنیز کو قرض کے طور پر دینا جائز ہے کتاب رحمۃ اللامۃ میں فرماتے ہیں قال  
 المرنی وابن جریر الطبری يجوز قرض الامة اللواتی يجوز للمقترض ولطیعن (مرنی اور ابن جریر طبری کا  
 قول ہے کہ ان کنیزوں کا قرض کے طور پر دینا جائز ہے جن سے وطی کرنا قرض لینے والے کو جائز ہو) اور  
 ام ولد کے بارے میں اختلاف ہے بہت سے علمائے امامیہ بچے والی کنیز کا رہن رکھنا جائز نہیں جانتے  
 اور جو علماء جواز کے قائل ہیں وہ مطلقاً جواز کا حکم نہیں کرتے بلکہ رہن کو اس صورت میں جائز جانتے  
 ہیں کہ مثلاً ایک شخص نے ایک کنیز بطریق نسب (ادھار) کچھ وعدہ پر خریدی اور ایجاب قبول واقع  
 ہو چکا اور ملکیت قرار پانیکے بعد وہ ام الولد ہو گئی اور فیہ شخص اسکی قیمت ادا کرنے پر بالکل قدرت نہیں  
 رکھتا اور فروخت کر نیوالا انتظار نہیں کرتا فوراً قیمت طلب کرتا ہے اسوقت جائز ہے کہ اس کنیز کو  
 رہن کھلا اسکی قیمت کا روپیہ ادا کر دے اور مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ اگر رہن کر نیوالا اگر وہ  
 لینے والے کو یہ پروا نگی دیدے .... الخ قابل غور و مقام تامل ہے اسلئے کہ کتب امامیہ میں کہیں اس  
 حکم کی تصریح موجود نہیں چنانچہ صاحبان خبرت و فطنت اس سے خوب واقف ہیں لیکن تاہم بطور فرض  
 تسلیم عرض کرتے ہیں کہ اگر مصنف کی مراد اس قول سے یہ ہے کہ مرہن کو اس کنیز سے جلع کرنا صرف راہن  
 کی اجازت سے صیغہ تحلیل کے واقع کر نیکے بغیر امامیہ کے نزدیک جائز ہے تو یہ محض افتراء و بہتان اور  
 سفید جھوٹ ہے اور اگر مدعا یہ ہے کہ صیغہ عقد تحلیل کے واقع کر نیکی صورت میں مرہن کے اس کنیز  
 سے مجامعت کر نیکو جائز جانتے ہیں تو اس میں کسی قسم کی قباحت نہیں کیونکہ تحلیل امامیہ کے نزدیک ایک  
 قسم کا نکاح ہے بخفیہ بھی ام الولد کو دوسرے کے نکاح و تزویج میں دینا کراہت کیساتھ جائز جانتے ہیں  
 ہا یہ میں فرمایا ہے اذ اولدت الامۃ من مولدھا ادت ام ولد (نور الدینی جب اپنے جنم لے والے  
 سے بچہ جنے تو وہ ام الولد ہو جاتی ہے بعد ازاں کچھ ذرا آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں ولہ وطیھا واستعدا  
 واجادھا) اور اس شخص کو اس کنیز سے وطی کرنے اور اس سے خدمت لینے اور اسکو اجارہ پر دینے کا  
 اختیار ہے ذرا آگے چل کر کتب اہلسنت سے نقل کیا جائیگا کہ عطا بن رباح جو مشلح عظام اور

کنیز کو قرض دینا عام ہے نزدیک جائز ہے  
 کنیز کو قرض دینا عام ہے امامیہ کا اختلاف  
 مصنف کا مذہب ام الولد صفحہ ۱۹۹ کے باب میں علماء امامیہ کا اختلاف

حوالہ عطا بن یلیح

اشعار جامی در باب جواز وطی و برز و مالک

عظمی مصنف

مسئلہ حوالہ پر اعتراض

کبار تابعین اور اپنے زمانے کے اجلہ فقہاء سے اور رئیس الفقہائے اہلسنت ابوحنیفہ کے استاؤں میں سے ہے۔ اور ابوحنیفہ نے اس کے حق میں فرمایا ہے ما را یت فی من لقیٰ فضل من عطا بن ریحاح (جن لوگوں سے میں نے ملاقات کی ہے۔ ان میں عطا بن ریحاح سے افضل کوئی شخص نہیں دیکھا) جواز تحلیل کا قائل ہے۔ اور اپنی کنیزیں بطریق تحلیل لوگوں کو دیا کرتا تھا۔ نیز یہ بھی ذکر کیا جائیگا کہ مالک بن انس عورت کی وطی فی الدبر کا قائل ہے مولوی جامی بھی کتاب بہارستان میں اسکی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

## اشعار

گفت مسلو کہ بمالک خویش      کز قفائش گرفت راہ فاد  
ترک این فعل کن کہ جائز نیست      نزد دیں پروان شرع نہاد  
گفت خامش کہ شیخ دیں مالک      ہمچنین عیش رخصت ما داد  
گفت مسکین ز زیر او کہ خدات      ورزد و گیر مالک اندازاد

## حاصل ترجمہ اشعار

ایک کنیز نے جس سے اس کا مالک وطی فی الدبر کر رہا تھا۔ اپنے مالک سے کہا کہ اس فعل کو ترک کر کیونکہ یہ فعل شریعت میں جائز نہیں۔ اس نے جواب دیا کہ دین کے سرور مالک نے ہم کو اس عیش پرستی کی اجازت دی ہے۔ اس غریب نے نیچے سے آواز دی کہ خدا تجھ کو مالک جہنم کی زد و گیر میں گرفتار کرے۔ بلکہ باغی نے جو شافعیہ کے اعظم علماء سے ہے۔ اپنی شرح کبیر میں عبدالحکیم شاگرد شافعی سے نقل کیا ہے وان الشافعی قال لا یصح عن النبی صلعم فی تحویمہ ولا تخلیلہ شی والقیاس ان حلالہ (شافعی نے فرمایا ہے کہ آنحضرت صلعم سے اسکی تحریم میں نہ اسکی تحلیل میں کوئی روایت صحیح طور پر وارد نہیں ہوئی۔ اور قیاس یہ ہے کہ وہ حلال ہے) اور مصنف نے جو اُم الولد کو حرم سے تعبیر فرمایا ہے۔ وہ بھی غلط ہے کیونکہ حرم عرف میں عام ہے خواہ وہ صاحب فرزند ہو یا نہ ہو۔ اور اُم الولد اس حرم کو کہتے ہیں جو اس شخص سے صاحب اولاد ہو۔

نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے قرضدار کو دوسری شخص پر حوالہ کرے اور وہ دوسرا شخص قبول نہ کرے حوالہ

لازم ہو جاتا ہے۔ فض علیہ ابو جعفر الطوسی اسمہ ابن النعمان (ابو جعفر طوسی نے جس کا نام ابن النعمان ہے۔ اس پر فض کیا ہے) اس حکم میں بہت ہی غایت اور اعجاز ہے کہ شریعت میں کسی جگہ

نہیں آیا کہ کسی کا قرض دوسرے شخص پر لازم ہو جائے۔ بدون اسکے کہ وہ شخص خود پر اسکو لازم کرے  
اگر اس مسئلہ پر عمل جاری ہو جائے عجیب و غریب فساد پیدا ہو جائے۔ ہر فقیر و کنگال اپنی قرض روپوں  
کو دریغ اور اردوے معلے کے ساتھ کاروں پر حوالہ کر دے اور خود بری الذمہ ہو جائے۔ اور درویش اور  
اردو کے ساتھ کاروں کا سارا مال مسجد جامع کی سیڑھیوں کے فقیروں کے حوالہ میں طوعاً و کرہاً برباد  
اور تباہ ہو جائے۔ ایک عجیب تماشا ہے۔ انتہی۔

## جواب باصواب

علمائے امامیہ نے جو حکم کئے ہیں۔ ان میں کسی قسم کی غرابت  
اور انحراف نہیں ہے۔ اگر غرابت ہو تو اس میں ہر کہ فاضل

مصنف باوجود اس فضل و دانش کے ادعا کے مشاغبت میں فرط شغف و فریفتگی کے سبب قائل کے دعا  
کو نہیں سمجھے۔ اور اسکے قول کو میزان غرور و تامل میں نہیں تولتے۔ اور نقص و ایرام میں مہارت و اشتغال  
فرماتے ہیں۔ اور جو تشبیح اپنے آپ پر عائد ہوتی ہو۔ اسکو امامیہ کے حوالہ کرتے ہیں ان ہذا الشی عجاب  
اس مسئلہ کی توضیح اس طرح پر ہے کہ علمائے امامیہ میں اس باب میں اختلاف ہے کہ بری الذمہ شخص  
پر حوالہ جائز ہے۔ یا نہیں۔ شیخ طوسی ابن بروج اور کچھ اور علماء عدم جواز کے قائل ہیں۔ انکے مذہب کے  
مطابق حوالہ کے معنی ہیں۔ مال کو ایک شخص کے ذمہ سے دوسرے شخص کے ذمہ کی طرف منتقل کرنا  
جو اتنا ہی مشغول الذمہ ہو۔ اور کچھ علماء قائل ہیں کہ بری الذمہ شخص پر حوالہ جائز ہے اور اسکو ضمان کے  
مشابہ تر جانتے ہیں جو علماء کہ اس قول کے قائل ہیں۔ انکے نزدیک محال علیہ کی رضا حوالہ میں قطعاً  
معتبر ہے۔ اور بشرط ہے۔ چنانچہ شرح لمعہ میں فرمایا ہے ولو جردنا الحوالۃ علی البری اعتبر رضاہ قطعاً  
(اور اگر ہم بری الذمہ شخص پر حوالہ کو جائز جانیں۔ تو اس صورت میں اس بری الذمہ شخص کی رضامندی  
قطعاً معتبر ہے) اور جو علماء کہ اسکے عدم جواز کے قائل ہیں۔ انکے نزدیک بھی محال علیہ کی رضامندی  
مشہور قول ہے بشرط میں فرمایا ہے۔ الحوالۃ عقد شرع لتحويل المال من ذمۃ الی ذمۃ  
مشغولة بمثلہ و شرط فیہا رضۃ المحتال علیہ و المحال و یصح ان یختیل علی من لیس علیہ ذمۃ  
لکن لیکون ذلک بالضمان اشبه (حوالہ ایک عقد شرعی ہے۔ تاکہ مال ایک شخص کے ذمہ سے دوسرے  
شخص کے ذمہ کی طرف تحویل و تبدیل ہو جائے جو اتنا ہی مشغول الذمہ ہے۔ اور اس میں محال علیہ  
اور محال کی رضامندی شرط ہے۔ اور جس شخص کے ذمہ کوئی قرض نہ ہو۔ اس پر بھی حوالہ کرنا صحیح ہے  
لیکن یہ ضمان سے زیادہ تر مشابہ ہوتا ہے) اور لمعہ میں فرمایا ہے کتاب الحوالۃ وہی التحد بالمال  
من المشغول بمثلہ و شرط فیہا رضۃ الثلاثة (کتاب حوالہ۔ اور حوالہ مال کی ذمہ داری کا نام ہے۔

حوالہ عطاء بن یسار

استخار جامی در باب جواز وطی و برز نزد مالک

عظمیٰ مصنف

مسئلہ حوالہ پر اعتراض

کبار تابعین اور اپنے زمانے کے اجلہ فقہاء اور رئیس الفقہائے اہلسنت ابو حنیفہ کے استاذوں میں سے ہے۔ اور ابو حنیفہ نے اسکے حق میں فرمایا ہے ما را یت فی من لقیٰ افضل من عطاء بن ریح (جو لوگوں سے میں نے ملاقات کی ہے۔ ان میں عطاء بن ریح سے افضل کوئی شخص نہیں دیکھا) جواز تحلیل کا قائل ہے۔ اور اپنی کنیزیں بطریق تحلیل لوگوں کو دیا کرتا تھا۔ نیز بھی ذکر کیا جائیگا کہ مالک بن انس عورت کی وطی فی الدبر کا قائل ہے مولوی جامی بھی کتاب بہارشان میں اسکی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

## اشعار

گفت مسلو کہ بمالک خویش	کز قفائش گرفتہ راہ فساد
ترک این فعل کن کہ جائز نیست	نزد دیں پروران شرع نہاد
گفت خاموش کہ شیخ دیں مالک	ہمچنین عیش رخصت ما داد
گفت مسکین ز زیر او کہ خدات	در زد و گیر مالک اندازاد

## حاصل ترجمہ اشعار

ایک کنیز نے جس سے اس کا مالک وطی فی الدبر کر رہا تھا۔ اپنے مالک سے کہا کہ اس فعل کو ترک کر کیونکہ یہ فعل شریعت میں جائز نہیں۔ اس نے جواب دیا کہ دین کے سرور مالک نے ہم کو اس عیش پرستی کی اجازت دی ہے۔ اس غریب نے نیچے سے آواز دی کہ خدا تجھ کو مالک جہنم کی زد و گیر میں گرفتار کرے۔ بلکہ باغی نے جو شافعیہ کے اعظم علماء سے ہے۔ اپنی شرح کبیر میں عبدالحکیم شاگرد شافعی سے نقل کیا ہے وان الشافعی قال لا یصح عن النبی صلعم فی تحريم ولا تحلیل شی والقیاس ان حلال (شافعی نے فرمایا ہے کہ آنحضرت صلعم سے اسکی تحریم میں نہ اسکی تحلیل میں کوئی روایت صحیح طور پر وارد نہیں ہوئی) اور قیاس یہ ہے کہ وہ حلال ہے) اور مصنف نے جو اُم الولد کو حرم سے تعبیر فرمایا ہے۔ وہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ حرم عرف میں عام ہے خواہ وہ صاحب فرزند ہو یا نہ ہو۔ اور اُم الولد اس حرم کو کہتے ہیں جو اس شخص سے صاحب اولاد ہو۔

**قول مصنف تحفہ** نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے قرضدار کو دوسری شخص پر حوالہ کرے اور وہ دوسرا شخص قبول نہ کرے حوالہ

لازم ہو جاتا ہے۔ رض علیہ ابو جعفر الطوسی اسمہ ابن النعمان (ابو جعفر طوسی نے جس کا نام ابن النعمان ہے۔ اس پر رض کیا ہے) اس حکم میں بہت ہی غرابت اور عجوبہ پن ہے شریعت میں کسی جگہ

نہیں آیا کہ کسی کا قرض دوسرے شخص پر لازم ہو جائے۔ بدون اسکے کہ وہ شخص خود پر اسکو لازم کرے۔ اگر اس مسئلہ پر عمل جاری ہو جائے عجیب و غریب فساد پیدا ہو جائے۔ ہر فقیر و کنگال اپنی قرضداروں کو دیر بہ اور اردوے معلے کے ساتھ کاروں پر حوالہ کر دے اور خود بری الذمہ ہو جائے۔ اور دیر بہ اور اردوے کے ساتھ کاروں کا سارا مال مسجد جامع کی سیڑھیوں کے فقیروں کے حوالہ میں طوعاً و کرہاً برباد اور تباہ ہو جائے۔ ایک عجیب نمائش ہے۔ انتہی۔

## جواب باصواب

علمائے امامیہ نے جو حکم کئے ہیں۔ ان میں کسی قسم کی غرابت اور اجویہ پن نہیں ہے۔ اگر غرابت ہے تو اس میں ہے کہ فاضل مصنف باوجود اس فضل و دانش کے اداء کے مشاغبت میں فرط شغف و فریفتگی کے سبب قائل کے دعا کو نہیں سمجھے۔ اور اسکے قول کو میزان غرور و تامل میں نہیں تولتے۔ اور نقص و ایرام میں ہر اورت و انتہا فرماتے ہیں۔ اور جو تشبیہ اپنے آپ پر عائد ہوتی ہے۔ اسکو امامیہ کے حوالہ کرتے ہیں ان ہذا النہی عجیب اس مسئلہ کی توضیح اس طرح پر ہے کہ علمائے امامیہ میں اس باب میں اختلاف ہے کہ بری الذمہ شخص پر حوالہ جائز ہے۔ یا نہیں شیخ طوسی ابن بروج اور کچھ اور علماء عدم جواز کے قائل ہیں۔ انکے مذہب کے مطابق حوالہ کے معنی ہیں۔ مال کو ایک شخص کے ذمہ سے دوسرے شخص کے ذمہ کی طرف منتقل کرنا جو اتنا ہی مشغول الذمہ ہو۔ اور کچھ علماء قائل ہیں کہ بری الذمہ شخص پر حوالہ جائز ہے اور اسکو ضمان کے مشابہہ نہ جانتے ہیں جو علماء کہ اس قول کے قائل ہیں۔ انکے نزدیک محال علیہ کی رضا حوالہ میں قطعاً معتبر ہے۔ اور بشرط ہے۔ چنانچہ شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ ولو جردنا الحوالۃ علی البری اعتبر رضاہ قطعاً (اور اگر ہم بری الذمہ شخص پر حوالہ کو جائز جانیں۔ تو اس صورت میں اس بری الذمہ شخص کی رضامندی قطعاً معتبر ہے) اور جو علماء کہ اسکے عدم جواز کے قائل ہیں۔ انکے نزدیک بھی محال علیہ کی رضامندی مشہور قول ہے بشرط میں فرمایا ہے۔ الحوالۃ عقد شرع لتحويل المال من ذمۃ الی ذمۃ مشغولۃ بمثلہ و شرط فیہا رضۃ المحتال علیہ و المحال و یصح ان یمتنع علی من لیس علیہ رضیٰ لکن یکون ذلک بالضمان انشبه (حوالہ ایک عقد شرعی ہے۔ تاکہ مال ایک شخص کے ذمہ سے دوسرے شخص کے ذمہ کی طرف تحویل و تبدیل ہو جائے جو اتنا ہی مشغول الذمہ ہے۔ اور اس میں محال علیہ اور محال کی رضامندی شرط ہے۔ اور جس شخص کے ذمہ کوئی قرض نہ ہو۔ اس پر بھی حوالہ کرنا صحیح ہے لیکن یہ ضمان سے زیادہ تر مشابہہ ہوتا ہے) اور لمعہ میں فرمایا ہے کتاب الحوالۃ وھی التحد بالمال من المشغول بمثلہ و شرط فیہا رضاء الثلاثة (کتاب حوالہ۔ اور حوالہ مال کی ذمہ داری کا نام ہے۔

جو اس شخص کی طرف سے ہو جو اتنا ہی مشغول الذمہ ہے۔ اور اس میں تینوں شخصوں کی رضامندی شرط ہے (جامع عباسی میں فرماتے ہیں: جو مال ایک کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ کی طرف مال کا منتقل کرنا ہے۔ اور اس کی شرطیں چھ ہیں۔ سو ہم اس شخص کی رضا جو مالہ کرتا ہے۔ اور اس شخص کی رضا جسکو مالہ کرتا ہے۔ اور اس شخص کی رضا جس پر مالہ کیا ہو۔ اور جو علماء کہہ بری الذمہ پر مالہ کر نیکیو ناجائز جانتے ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی شخص اس امر کا قائل ہو جائے۔ کہ محال علیہ کی رضا اس میں شرط نہیں ہے۔ تو کیا مضائقہ ہے۔ اور محال کو اس کے اوپر مالہ کیا ہے۔ تو چاروں چار مالہ اس پر لازم ہے۔ خواہ طیب خاطر اور رضامندی سے دے یا جبراً قہراً رضامندی سے۔

اور اس حکم میں بالکل کسی قسم کی غرابت نہیں ہے۔ بلکہ اس بنا پر اس کی خلاف کر نہیں اور محال علیہ کی رضامندی کو شرط قرار دینے میں غرابت ہے کسی جگہ شریعت میں نہیں آیا کہ مشغول الذمہ شخص اس مال کے ادا کر نہیں جو اس کے ذمہ ہے۔ اور حلیے بہانے کرے۔ اگر اس مسئلہ پر یعنی مشغول الذمہ محال علیہ کی رضامندی کو شرط مقرر کرنے پر عمل جاری ہو جائے۔ تو ایک عجیب فساد پیدا ہو جائیگا۔ سرکار ہائے عمدہ کے خزانہ و انشلا سرکار والا اور سرکار ہائے امرائے عظام جو اپنے آقاؤں اور خداوندان نعمت کے مشغول الذمہ ہوتے ہیں۔ یومیہ و اردو۔ ملازموں اور کارخانوں کی برائیں ان پر مالہ ہوتی ہیں۔ محال علیہ کی رضامندی کی شرط کا یہاں نہ کر کے مسترد کر دیں اور کسی کو کچھ بھی نہ دیں۔ اس صورت میں سلطنت اور دولت امر و خواقین کے کاروبار میں پورا پورا خلل پڑ جائیگا۔ نیز قلیل البضاعت لوگ اور اسی طرح فقرا و مساکین اکثر اوقات جو کچھ انکو ہاتھ لگتا ہے بطور امانت یا قرض کے طور پر سامان ہو کاروں کے سپرد کر دیتے ہیں تاکہ ضرورت کے وقت کام آئے جب یہ فقرا و مساکین اور قلیل البضاعت لوگ غلہ کپڑا اور دیگر ضروریات دوسرے لوگوں سے خریدیں۔ اور انکی قیمت کو دے دیا اور دوسے محلے کے سامان کاروں پر مالہ کریں جو ان کے مشغول الذمہ ہیں۔ اور یہاں جو سامان ہو کار محال علیہ کی رضامندی کی شرط کے سبب اس روپے کو ادا نہ کریں تو اس صورت میں ان لوگوں کے کاروبار میں بہت ہرجا خلل واقع ہوگا۔ اور قلیل البضاعت غریبوں اور فقرا و مساکین اور سب جامع کی سیر پیوؤں کے فقیروں کا مال جو انھوں نے کوڑی کوڑی اور پیسہ پیسہ کر کے سامان کاروں کے پاس جمع کیا تھا سب کا سب درمیا اور اردوے محلے کے سامان کار برباد و تباہ کر ڈالیں۔ اور کسی کو ایک کوڑی بھی نہ دیں۔ اور کم سرمایہ غریبوں مفلسوں کا مال طوعاً و کرہاً سب برباد ہو جائے۔ یہ عجیب تماشا ہے۔

الغرض مصنف نے جو اعتراض کیا ہے۔ اور وہ علمائے امامیہ پر فترا بندی اور غلط فہمی کے خط

سے پیدا ہوا ہے۔ بالکل بجا اور نامناسب ہے۔ کیونکہ وریدہ اور اردوئے معلیٰ کے ساتھ اگر مسجد جامع کی  
سیڑھیوں کے فقر و مساکین کے مشغول الذمہ نہ ہوں۔ تو علماء امامیہ کے مذہب کے موافق فقیروں اور محتالوں  
کا حوالہ اپنر جائز نہیں ہے۔ اور اگر اسکو جائز قرار دیا جائے۔ تو اس صورت میں بھی مختال علیہ یعنی ساتھ کار و فکی  
رضامندی قطعاً شرط ہے۔ اور اگر وہ فقیروں کے مشغول الذمہ ہوں۔ تو اس صورت میں بھی اکثر علماء امامیہ  
کے نزدیک مختال علیہ کی رضامندی جو اس مثال میں ساتھ کار میں شرط ہے۔ اور اس فرقہ دوم کے بعض علماء  
کے اقوال کی موافق بھی جو مختال علیہ مشغول الذمہ کی رضامندی کو شرط نہیں جانتے کسی قسم کی قباحات لازم  
نہیں آتی کیونکہ جب ساتھ کار فقیروں محتاجوں کے مشغول الذمہ ہیں۔ تو اس صورت میں ان کا نقل اور بہانہ جوئی  
کہ شوم طبعی اور شرط کے بہانہ سے فقرا کے مال کو تلف کرنے پر کمر بستہ ہو کر ان غریبوں کے کاروبار میں خلل انداز رہتے  
ہیں عرف شرع کی رو سے کچھ بھی کارآمد نہیں ہے۔ اور عجیب تر بات یہ ہے کہ شافعی اور احمد کے نزدیک مختال  
علیہ کی رضامندی مطلقاً معتبر نہیں ہے۔ اور مالک کے نزدیک اس صورت میں مختال علیہ کی رضامندی  
شرط نہیں جبکہ مختال علیہ دشمن نہ ہو۔ کتاب متفق و متفرق موصوم بہ افضل میں فرماتے ہیں۔ و اختلفوا  
فی رضاء المختال علیہ هل یعتبر فقال ابو حنیفۃ یعتبر رضاہ وقال مالک امكن عدوا اعتبر رضاہ  
والا لم یعتبر وقال الشافعی واحد لا یعتبر علی الاطلاق اتفقوا کلامہ (اس باب میں آئمہ کا اختلاف  
ہے کہ مختال علیہ کی رضا معتبر ہے یا نہیں۔ ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اسکی رضا معتبر ہے۔ اور مالک کا قول  
ہے کہ اگر وہ دشمن ہے۔ تو اسکی رضامندی معتبر ہے۔ ورنہ معتبر نہیں۔ اور شافعی اور احمد کا قول ہے کہ مطلقاً  
معتبر نہیں ہے) اور اس قول کا مطلق واقع ہونا اس امر کا مقتضی ہے کہ شافعی اور احمد کے نزدیک مطلقاً  
اور مالک کے نزدیک دو صورتوں میں سے ایک صورت میں مختال علیہ کی رضامندی مطلقاً شرط نہیں ہے۔  
خواہ مختال علیہ مشغول الذمہ ہو یا نہ ہو پس اس مسئلہ میں اعتراض اور تشنیع کے مستحق و سزاوار شافعی۔ احمد  
اور مالک ہیں۔ نہ کہ امامیہ کیونکہ ان پر تشنیع کرنا بالکل بجا اور بیوجہ ہے جیسا کہ ہمارے بیان مذکورہ بالا  
سے معلوم ہوا تعجب ہے کہ فاضل ناصب و جبر شاغب پروردہ حیا و شرم کو چہرہ انور سے اٹھا کر جو تشنیع کہ اس  
قول کے قائلین کیلئے سزاوار تھی۔ بلا قصور امامیہ کے حوالہ کرتے ہیں۔ جو اس قول کے قائل ہی نہیں ہیں  
کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے اذالم تستغنی فاصنع کاشئت جب جیا جاتی رہے۔ تو جو تیرا جی چاہے کر۔  
الحاصل کہ اس مسئلہ کا اس باب میں جو خلاصہ امامیہ کیلئے موضوع و مقصود ہے۔ وارور کرنا محض لغو  
اور بالکل عبث اور خطائے فاحش ہے۔ فلا تکن من الخاطئين

قول مصنف تحفہ انبیاء لوگ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کے مال کو غضب کری۔ اور اس

علمائے اہلسنت کا بھی اس مسئلہ میں باہم اختلاف ہو

مسئلہ امانت مال غصب پر اعتراض

احکام امانت

وایسی امانت کا حکم عام ہے

کو کسی دوسرے شخص کے پاس امانت رکھے۔ اس امانت دار پر واجب ہے کہ موقع یعنی امانت رکھنے والے شخص کی موت کے بعد اس امانت سے انکار کر دے۔ حالانکہ خدا تعالیٰ نے انکار میں کس قدر سختی فرمائی ہو۔ اور اگر یہ امانت رکھنے والا غاصب ہے تو غصب کا گناہ اسکے ذمہ ہے۔ اسکو انکار کرنا کیونکر جائز ہے۔ اور جھوٹ بولنا۔ اور جھوٹی قسم کھانا کیونکر روا ہو سکتا ہے۔ نیز یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر اس غصبی چیز کا مالک یہ بیان نہ ہو تو ایک سال تلاش کر نیکیے بعد اس غصبی شے کو فقیروں پر تصدق کر دے۔ حالانکہ مال غیر سے خیرات کرنا مالک کی اجازت کے بغیر شرع میں جائز نہیں ہے۔ قولہ تعالیٰ ان الله ياءمركم ان تؤدوا الامانات اهلها وقال النبي صلعم اذا الامانة الى من ائتمنتك ولا تخن من خانك وهو خبر صحيح نص عليه ابن المطهر الحلي انتہی کلامہ (خدا تم کو حکم دیتا ہے کہ امانتیں انکے مالکوں کو ادا کرو۔ اور آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ امانت اس شخص کو ادا کر دے جس نے وہ تیرے پاس امانت رکھی ہو۔ اور جس نے تیری خیانت کی ہو اسکی خیانت نہ کر اور یہ حدیث صحیح ہے۔ ابن مطہر حلی نے اس پر رض کیا ہے)

## جواب باصواب

امانت کا واپس دینا امامیہ کے نزدیک واجب فوری ہے۔ اگرچہ موقع امانت والا کافر اور مجوسی ہی کیوں نہ ہو بشرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ ويجب عادة الوديعه على المودع مع المطالبة ولو كان كافرا (امین پر واجب ہے کہ امانت امانت کے مالک کو واپس کر دے جبکہ وہ طلب کرے۔ اگرچہ وہ کافر ہو) شیخ زین الدین شہید ثانی طاب ثراہ اسکی شرح میں فرماتے ہیں یشتمل احلاق الكافر المحرم وغيره من انواع الكفار من يجوز اخذ ماله فان توديعه مستثناة من ذلك بموجب الامانة قال الله تعالى ان الله ياءمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها ولو لم يزل الفضيل عن الهذء قال سألته عن رجل استودع رجلا من مواليك ماله قيمة والرجل الذي عليه المال رجل من العرب يقدر ان لا يعطيه شيئا والمودع رجل خارجي شيطان فلم ادع شيئا فقال قل له يرد عليه فانه ائتمنت عليه يا مانتا لله (لفظ کافر کا مطلق آنا اس پر دلالت کرتا ہے۔ کہ ہمیں کافر حربی وغیرہ سب قسم کے کافر شامل ہیں جن کا مال لینا جائز ہے پس اس کا امانت کے طور پر مال کو سپرد کرنا اس حکم سے مستثنیٰ ہے واللہ تعالیٰ فرماتا ہے تم امانات کو ان کے مالکوں کے حوالے کر دو یا اور اسوجہ سے کہ فضیل نے امام رضا علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت سے ایک شخص کے بارے میں سوال کیا کہ اسنے آپ کے دوستوں میں سے ایک شخص کے پاس کچھ قیمت دار مال امانت رکھا۔ اور امانت دار شخص ایک عرب ہے جو اتنا مقدور رکھتا ہے کہ امانت والے کو کچھ بھی واپس نہ دے۔ اور امانت والا شخص خارجی شیطان ہے پس میں نے اسکی مذمت میں کوئی دقیقہ باقی نہ چھوڑا حضرت

نے فرمایا اس سے کہہ دو کہ اسکی امانت کو واپس کر دے کیونکہ اس نے اس شخص کو اس چیز پر امانت الہی  
کیساتھ امانت بنایا ہے (شرح کلمہ میں فرمایا ہے) و يجب عادة الوديعة على المودع مع المطالبة في اول وقت  
الامكان بمعنى رفع يده عنها والتخلية بين المالك وبينها فلو كانت في صندوق مقفل ففتح عليه  
او بيت محرز فكذا لا ينقلها الى المالك زيادة عليها على ذلك والعذر الشرعي كمال الصلوة و  
ان كانت نفلا على القوي مالم يتضرر المالك بالتأخير والعادي كاتظار انقطاع المطر ونحوه وان  
كان المودع كافرا مباح المال كالحربي لا مردا لوان كانا الى اهلها من غير قيد (اور امانت کا صاحب  
امانت کو واپس کرنا واجب ہے جو نہی کہ وہ طلب کرے حتیٰ جلدی ممکن ہو یعنی مطالبہ کرتے ہی اپنا ہاتھ  
اسپر سے اٹھالے۔ اور اسکو مالک کے حوالے کر دے۔ اگر کسی مقفل صندوق میں ہو تو اسکو کھول ڈالے  
اور اگر کسی بند اور محفوظ مکان میں ہو تو بھی اسی طرح کھول کر نکال دے۔ اسکو مالک کے حوالے کر نہیں اس  
سے زیادہ دیر نہ لگائے۔ اور عذر شرعی جیسے نماز کو کامل کرنا ہے خواہ نافلہ ہی ہو علی الاقویٰ جب تک  
کہ مالک کو اس تاخیر سے ضرر نہ ہو۔ اور عذر عادی جیسے بارش وغیرہ کے بند ہو جانے کا انتظار ہے۔ اگرچہ  
صاحب امانت کافر ہو جس کا مال مباح ہو مثلاً کافر حربی۔ اسلئے کہ امانت کو اسکے مالک کی طرف ادا کرنے  
کا حکم دیا گیا ہے۔ اور اس حکم میں کسی قسم کی قید اور شرط نہیں ہے بلکہ حکم مطلق ہے) اور روایت فضیل کے  
بیان کر نیکی بعد فرماتے ہیں عن الصادق اذ قال فان اتى اهلها وان كانوا هموسيا (صاوق علیہ  
السلام سے مروی ہے کہ فرمایا امانتوں کو انکے مالکوں کو واپس دیدو۔ اگرچہ وہ مجوسی ہوں) چونکہ مال کی  
حفاظت میں ذریعہ اور وسیلہ نبیائے شریعت کے اعلیٰ مقاصد سے ہے اور تمام مسلمین اور مومنین کو یا نفس واحدہ  
کی مانند ہیں۔ اور ایسے امور میں سعی کرنا جو ایک دوسرے کے مال کی حفاظت کا باعث اور ضائع اور تلف ہونے  
مال کے تحفظ و نگہبانی کا وسیلہ اور ذریعہ ہو اور برادران ایمانی کی امداد و اعانت بموجب مضمون المومن  
للمومن کا البیان یشد بعض بعضا وان الله تعالى في عون العبد مادام العبد في عون اخيه مومن  
مومن کیلئے دیوار کی مانند ہے کہ اسکا ایک حصہ دوسرے حصہ کو مضبوط اور تھامے رکھتا ہے اور اللہ تعالیٰ  
اپنے بندے کی مدد کرتا ہے جب تک کہ وہ اپنے بھائی کا مددگار رہتا ہے) تمدن میں حتیٰ اور لابی ہے اور لیو  
عالم اور جمہات و نبوی کا ذریعہ اور وسیلہ ہے۔ اور غاصبوں۔ چوروں۔ اور رہنروں وغیرہ کی جو لوگوں کا  
مال غصب اور ظلم سے لیجاتے ہیں۔ مدد اور معاونت کرنا اور ان کا امانت دار بننا حرام ہے۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے  
تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان (تم نیکی اور برہنہ کاری پر معاونت و مدد گاری  
کرو اور گناہ اور عدوان پر اعانت اور امداد مت کرو) اسلئے امامیہ اس قول کے قائل ہوتے ہیں کہ اگر مودع

۲۰۳

جلد ہفتم کی مدد کرنا حرام ہے

یعنی صاحبِ امانت اس امانت کا غاصب ہے۔ تو بشرط استطاعت اور حتی الامکان غاصب کو اس امانت سے منع کرنا اور روکنا لازم ہے۔ اور اگر غاصب مر جائے۔ اور اسکے وارث اُس چیز کو طلب کریں تو اس شخص پر اُسکا انکار واجب ہے۔ اور اگر اُسکا اصل مالک معلوم ہو جائے۔ تو اُس چیز کو اسکے سپرد کر دے۔ اور اگر مالک کا علم نہ رکھتا ہو تو ایک سال تک اس مال کی تعریف کرے۔ پھر اسکے بعد اُس چیز کا مالک کی طرف سے تصدیق کرنا جائز ہے اور اگر مالک ثانی الحال (تصدیق کرنے کے بعد) اس پر راضی نہ ہو تو تصدیق کرنے والا ضامن ہے۔ کیونکہ جب یہ علم ہو کہ یہ امانت رکھی ہوئی چیز غصبی ہے۔ پھر اس صورت میں اُسکو صاحبِ امانت یعنی اس غاصب کے سپرد کر نہیں مال غیر پر غاصب کو قابض کرنا اور اٹھ و عدوان پر معاونت کرنا لازم آتا ہے۔ اور اگر غاصب نے غصبی چیز کو اپنے مال کیساتھ شامل کر کے اُس شخص کے حوالے کیا ہو۔ تو اگر امانت دار مال مغضوب کو مال غاصب سبھا کر کے۔ تو غاصب کا مال غاصب کے حوالے کرے۔ اور مال مغضوب اسکو نہ دے۔ اور اگر تمیز ممکن نہ ہو۔ تو علما کی ایک جماعت کے نزدیک سارا مال غاصب ہی کو واپس کرنا واجب ہے۔ اور بعض علما اسوجہ سے کہ اس صورت میں بھی غاصب کو غیر کے مال پر قبضہ دلانا لازم آتا ہے۔ اس امر کے قائل ہوتے ہیں کہ ایسی حالت میں اس مال کو حاکم شرع کی طرف رد کرنا واجب ہے۔ اور یہ قول افسوس ہے۔ امامیہ کے نزدیک اس مسئلہ کی تقریر یہ ہے۔ صاحبانِ انصاف پر اس بیان سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس بات میں کسی قسم کی شناعت اور قباحیت لازم نہیں آتی۔ بلکہ شناعت اور قباحیت اسکے برعکس عمل کر نہیں لازم آتی ہے۔ کیونکہ اگر غاصبوں چوروں اور دہنروں کی امانت داری کو جائز رکھا جائے۔ اور انکی امانات کی واپسی کے وجوب کے قائل ہوں۔ تو نظامِ عالم میں پورا پورا خلل واقع ہو جائے۔ اور جب حکامِ عادل چوروں اور ڈاکوؤں اور اوقتم کے ظالموں پر غالب ہوں۔ تو وہ ناجائز منصوبہ مالوں کو لوگوں کے پاس امانت رکھ کر کسی طرف کو فرار کر جائیں۔ اور جب کچھ مدت کے بعد حکام کی طرف سے اطمینان حاصل ہو جائے۔ تو واپس آکر مسروقہ اور منصوبہ مالوں پر قابض ہو جائیں۔ اور ایسے موقع پر ایسا ہی عمل ورا کر تے رہیں۔ تو ظالموں چوروں اور ڈاکوؤں کی زجر و نادیب و سیاست کا فائدہ بالکل مفقود اور کالعدم ہو کر انتظامِ عالم میں پوری پوری خرابی واقع ہو جائے۔ المختصر حکم آیات قرآنی اور آنِ امدادِ نبی سے استنباط کیا گیا ہے۔ جو بطریق خاصہ و عامہ نیکی کر نیکی بارے میں اور برواقفے پر معاونت کرنے اور اٹھ و عدوان پر معاونت و امانت نہ کر نیکی باب میں وارد ہوئی ہیں لیکن آیات خدا فرماتا ہے وَلَیْکُنْ مِنْکُمْ اُمَّةٌ یَدْعُوْنَ اِلَیْ خَیْرٍ وَیُؤْمِنُوْنَ بِالْمَعْرُوفِ وَیَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ ۚ وَتِلْکَ اَھْلُ الْاٰمِلُوْنَ (اور ضروری ہے کہ تم میں سے ایک گروہ ایسا ہو جو نیکی کی طرف دعوت کریں اور نیکی کرنے کا

امانت دار مال مغضوب کو مال غاصب سبھا کر کے

جلد پنجم

حکم دیں۔ اور بڑائیوں سے بچی کریں۔ یہی لوگ فلاح و رستگاری پانے والے ہیں) اور فرماتا ہے کنتہ خیر امتہ  
 اخبرنا للناس یا مرون بالمعروف وینہون عن المنکر (تم بہترین امت ہو جو لوگوں کیلئے نکالی گئی  
 ہو۔ وہ نیکی کا حکم دیتے ہیں۔ اور برائی سے منع کرتے ہیں) نیز ارشاد فرماتا ہے هذا العفو و امر بالمعروف و  
 اعراض عن الجاہلین (زائد مال لے۔ اور نیکی کا حکم دے۔ اور جاہلوں سے روگردانی کر) اور فرماتا  
 ہے المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یا مرون بالمعروف وینہون عن المنکر (مومن  
 مرد و مومنہ عورتیں باہم ایک دوسرے کی دوست اور ولی ہیں۔ وہ نیکی کا حکم دیتے ہیں۔ اور بدی سے منع  
 کرتے ہیں) اور خدا تعالیٰ فرماتا ہے۔ لعن الذین کفروا من بنی اسرائیل علی لسان داؤد و عیسیٰ  
 بن مریم ذلک مما عصوا و کانوا یعتدون و کانوا یتناہون عن المنکر فعلموا لبئس ما کانوا یفعلون  
 (بنی اسرائیل میں سے جو لوگ کافر ہوئے۔ انکو داؤد اور عیسیٰ بن مریم کی زبان پر لعنت کی گئی ہے۔ اسلئے  
 کہ انھوں نے نافرمانی کی۔ اور حد سے تجاوز کرتے تھے۔ اور جو برائیاں انھوں نے کیں۔ ان سے باز نہ رہتے  
 تھے۔ وہ بیشک بہت برا کام کرتے تھے) نیز حق سبحانہ و تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے فالجینا الذین ینہون عن  
 السوء و اخذنا الذین ظلموا بعذاب بئیس بما کانوا یفسقون (پس ہم نے نجات دی ان لوگوں کو جو  
 بدی سے منع کرتے تھے۔ اور ظلم کرنے والوں کو ان کے فسق اور بدکاریوں کے سبب سخت عذاب میں گرفتار  
 کیا) اور احادیث۔ پس عامہ کے طریقوں سے اس قدر بکثرت ہیں کہ یہاں ان سب کی گنجائش ممکن نہیں  
 اسلئے یہاں چند احادیث کے ذکر پر اکتفا کی جاتی ہے۔ بخاری نے اپنی صحیح میں ابوسعید خدری رضی  
 اللہ عنہ سے روایت کی ہے قال سمعت رسول اللہ یقول من رأى منكماً فليغفره بیده فان لم  
 یستطع فبلسانه وان لم یستطع فبقلیه وذلك اضعاف لایمان (راوی کہتا ہے میں نے سنا کہ  
 رسول خدا صلعم فرماتے تھے تم میں سے جو کوئی کسی برائی کو دیکھے۔ اسکو لازم ہے کہ وہ اسکو ہاتھ سے روکے  
 اگر یہ نہ ہو سکے۔ تو اپنی زبان سے منع کرے اور اگر یہ نہ کر سکے۔ تو قلب سے منع کرے۔ اور شیش سے  
 بڑ بڑکے عیاف الامان ہے) اور بخاری نے اپنی صحیح میں نعمان بن بشیر سے اور انس سے حضرت علی رضی اللہ عنہما  
 سے روایت کی ہے۔ قال المثل القائم فی حد و دالله و الواقع فیہا مکمل قوم استقموا علی سفینتہما  
 بعضهم اعلیٰ و بعضهم اسفل ما کان الذین فی اسفلها اذا استقموا من الماء مردوا علی فوقہم فقالوا  
 لو اننا خرنا فی قصبہا خرنا و لم یروا من قومنا فان نزلوهم و ارادوا ہلکوا جمیعاً و ان اخذوا علیہم  
 جثوا و جثوا جمیعاً (فرمایا۔ جو شخص حدود الہی میں قائم ہے۔ اور اس کے اندر واقع ہے۔ اسکی مثال ان لوگوں کی  
 سی ہے جو ایک کشتی میں گئے ہوئے ہیں کچھ اوپر ہیں کچھ نیچے۔ پس جب نیچے والے پانی لینا چاہتے ہیں تو ان

حوالہ آیات و روایات

حوالہ احادیث بطریق عامہ

کے اوپر سے گزرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کاش ہم کشتی کے تختے میں چھید کر دیں۔ اور پھر ہمارے اوپر سے نہ گزریں پس اگر وہ ان کو ایسا کرنے دیں۔ تو سب کے سب ہلاک ہو جائیں۔ اور اگر ان کو روک دیں۔ تو سب کے سب نجات پا جائیں۔ نیز مسلم نے جابر سے روایت کی ہے قال اقتتل غلامان غلام من المہاجرین وغلام من الانصار فنادی المہاجر یا لہما جریں ونادی الانصاری یا لہما انصار فخرج رسول اللہ فقال وغلام من الانصار فنادی المہاجر یا لہما جریں ونادی الانصاری یا لہما انصار فخرج رسول اللہ فقال ما هذا ہونے المجاہلیۃ قالوا لا یا رسول اللہ الا ان غلامین اختلفا فکسع احدهما الآخر فقال لا باس ولینصر المرء لظالمہ او مظلومہ ان کان ظالما فلینصرہ فان لم یفعل نصرہ ان کان مظلوما فلینصرہ (کہ دو لڑکے آپس میں لڑ پڑے۔ ایک لڑکا مہاجرین کا تھا۔ اور ایک انصار کا پس مہاجر نے مہاجرین کو پکارا۔ اور انصاری نے انصار کو آواز دی۔ یہ سن کر سو بخدا صلعم باہر تشریف لائے۔ اور فرمایا یہ کیا اہل جاہلیت کا سا جھگڑا ہے۔ انہوں نے عرض کی۔ یا رسول اللہ کچھ نہیں صرف اتنا ہی ہے کہ دو لڑکوں نے باہم لڑائی کی۔ اور ایک نے دوسرے کو مارا۔ فرمایا۔ کوئی ڈر نہیں۔ اور مرد کو چاہیے کہ اپنے بھائی کی مدد کرے ظالم ہو یا مظلوم۔ اگر ظالم ہے تو اسکو روکنا اور منع کرنا چاہیے۔ کیونکہ یہی اسکی مدد ہے۔ اور اگر مظلوم ہے۔ تو اسکی نصرت کرنی لازم ہے) اور ترمذی نے حدیث رضی اللہ عنہ سے اور اس نے حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کی ہے قال والذی نفسی بیدۃ لتامرون بالمعروف ولتنہون عن المنکر اولیو شکر ان اللہ یبعث علیکم عقابا ثم یدعونہ فلا یتجاب بکم (فرمایا۔ قسم ہے مجھ کو اس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے۔ تم کو لازم ہے کہ نیکی کا امر کرو۔ اور برائی سے منع کرو۔ یہ نہیں تو غمخیز بہ خدام پر خدایا نازل کرے گا۔ پھر تم اس سے دعا کرو گے۔ اور وہ تمہاری دعا کو قبول نہ کرے گا) نیز ترمذی نے روایت کی ہے قال رسول اللہ لما وقعت بنو اسرائیل فی المعاصی فنصرہم علماؤہم فلم ینتھوا فجاء السوہم فی عجالہم واکلوہم وشاربوہم فضوب اللہ قلوب بعضہم ببعض ولعنہم علی لسان داؤد وعلی بن مریم وذلك باعصوا واکوا یعتدون فجلس رسول اللہ وکان متکئاً فقال والذی نفسی بیدۃ لتناظرہم علی الحق اطراء ولتقصونہ (کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ جب بنی اسرائیل گناہوں میں مبتلا ہوئے تو ان کے علمائے انکو منع کیا۔ پر وہ منع نہ ہوئے پس وہ بھی انکی مجالس میں شریک ہوئے۔ اور انکے ساتھ ملکر کھایا اور پیا پس اللہ تعالیٰ نے انکے دلوں کو یکساں طور پر ابھر دیا۔ اور انکو داؤد وعلی بن مریم کی زبان پر لعنت فرمائی یہ انکے عصیان و سرکشی اور حد سے گزر جانیکے سبب انکو سزا دی گئی۔ پھر سو بخدا صلعم انکی کچھڑ کر سیدھے ہو بیٹھے اور فرمایا۔ مجھ کو قسم ہے اس ذات کی جسکے قبضہ قدرت میں میری جان ہے۔ تم بھی ان سے حق کچھالو۔ مقابلہ میں مبالغہ کرو گے

اور کوتاہی کرو گے۔ تیز ابو داؤد نے ابن مسعود سے روایت کی ہے۔ قال قال رسول الله صلعم ان  
اول ما دخل النقص على بني اسرائيل ان كان الرجل يلقي الرجل فيقول ما هذا اتق الله ورحم الله  
فان لا يحل لك ثم يلقاه من الغدر وهو على حاله فلا يمنع ذلك ان يكون اكيد وشريبه وقعيده  
فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض باصصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن المنكر ففعلوا  
لبئس ما كانوا يفعلون لو ترے كثير منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم اے قولہ  
فاسقون ثم قال كلا والله لتامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه  
على الحق اطراء ولتقصونه على الحق قصوا وليضربن الله قلوب بعضهم على بعض ثم ليلعنكم كما  
لعنهم (کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا کہ اول ہی اول جب بنی اسرائیل پر نقص اور خرابی وارد ہوئی تو یہ حال  
تھا کہ جب ایک شخص دوسری سے ملتا تو کہتا یہ کیا ہے خدا سے ڈر۔ اور یہ کام جو تو کام کرتا ہے اسکو ترک  
کر دے۔ کیونکہ یہ تیرے لئے حلال نہیں ہے۔ پھر جو اگلے روز وہ اس شخص سے ملاقات کرتا تھا تو بالکل  
اسی کی مانند ہوتا تھا اور اسکو منع نہ کرتا تھا اسکا سبب یہ تھا کہ وہ اسکا ہم نوالہ ہم پیالہ اور ہم نشین  
ہو جاتا تھا پس جب انھوں نے ایسا عمل کیا۔ تو اللہ تعالیٰ انکی عصیان و نڈی اور سرکشی و طغیانی کی وجہ  
سے انکے دلوں کو انکے ہم رنگ اور حکیاں کر دیا وہ آپس میں افعال منکرہ سے ایک دوسرے کو منع نہ کرتے  
تھے۔ اگر تو ان میں سے اکثر کو دیکھے۔ تو انکو کافروں کے دوست پائیگا۔ بہت برا ہے جو انکے نفسوں  
نے انکے لئے آگے بھیجا ہے اس آیت کو فاسقون تک تلاوت فرمایا۔ بعد ازاں ارشاد فرمایا۔ ہرگز  
نہیں بخدا کی قسم تم امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ضرور عمل میں لاؤ گے۔ اور ظالم کا ہاتھ روکو گے۔ اور  
حق پر اس کے ساتھ نہایت زور سے مناظرہ کرو گے۔ اور حق پر خوب کوتاہی کرو گے۔ اور خدا تمھارے  
دلوں کو ایک جیسا اور ہم رنگ کر دیگا۔ پھر تم کو لعنت کر دیگا۔ جس طرح انپر لعنت کی ہے) اور ابو داؤد  
نسائی اور ترمذی نے اسانید صحیحہ کیساتھ ابو بکر صدیق سے روایت کی ہے قال یا ایہا الناس اتکم  
تقرؤن هذه الآية یا ایہا الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضركم من ضل اذا هتدیتکم فانی  
سمعت رسول الله صلعم یقول ان الناس اذا راوا الظالم فلم یأخذوا علی یدیہ او شکان  
یعہم الله بعقاب منہ (فرمایا اے لوگو تم اس آیت کو پڑھتے ہو۔ اے ایمان والو! تم پر اپنے نفسوں کی  
حفاظت لازم ہے جب تم بدایت یافتہ ہو گئے۔ تو گمراہ شخص تم کو ضرر نہیں پہنچاتا۔ میں نے سنا ہے کہ  
رسول خدا صلعم فرماتے تھے کہ لوگ جب ظالم کو دیکھتے ہیں۔ تو اسکے ہاتھوں کو نہیں روکتے۔ غفیر اللہ  
تعالیٰ اپنا عذاب انکے لئے عام کر گیا) اور نووی کی کتاب ریاض السالکین کے حاشیہ میں مرقوم ہے

وہو فرض کفایتہ ان علمہ اکثر من واحد والافرض عینی والتغیر بالید کتکسر وان الخمر آلات  
 المعروفان لم یستطع التغیر بیدہ بان خشى لحاق ضرر بیدہ او اخذہ لاجل مجرودہ بیتہ فیلسانہ  
 اے بقولہ المرئی لنفس من صلیح واستغاثہ وامر من یفعل ذلک وتویج وتذکر باللہ والمیم  
 عقاب مع لین واخلاظ ان کان ینفع ولا فرق فی وجوب الکنار بین ان یکون الامر ممثلاً وامر  
 ومجتنباً ما یحی عنہ ام لا و بین ان یکون کلامہ مؤثراً ام لا وظاہر کلام المصنف اجماع علی ذلک  
 فقول البعض سقوط الوجوب عند العلم بعدم التأثير اخذنا من احادیث یصح بذلك لیس  
 فی محلہ ولا ین کون الامر والیا او غیرہ اجماعاً اخذ العموم من الشامل لذلك جمیعہ نعم ان  
 خشى من ترک استیذان بالامام مفسدۃ راجعۃ ومساویۃ من الخرافہ علیہ لم یبعد وجوب  
 استیذان من حیثین ویشترط لجواز الکنار ان لا یودی الی شہرہ سلاح فان ادى ذلک فلا یکون  
 للعامة بل یربط بالسلطان وشرط وجوب تارة وجوازہ أخرى ان لا یخاف علی نفس ونحو  
 وذلک لما ولغیرہ وان قل مفسدۃ المنکر الواقع انقی یعنی امر منکر کا انکار فرض کفائی ہے۔ اگر  
 ایک سے زیادہ شخص اس کا علم رکھتے ہوں۔ اور اگر ایک کے سوا اور کسی کو اس کا علم نہ ہو تو فرض عینی ہے۔  
 اور ہاتھ سے متغیر کرنا مثلاً ظروف شراب و آلات لہو کا توڑنا ہے۔ پس اگر ہاتھ سے متغیر کر سکی استطاعت  
 نہ رکھتا ہو یا سئلے کہ بدن یا اسکے مال کو ضرر پہنچنے کا خوف ہو نہ کہ صرف اسکی ہیبت ہو پس اسکا متغیر  
 کرنا زبان کیساتھ فرض ہے۔ اسطرح پر کہ زور سے چیخ پکار کرے اور دادخواہی اور فریاد کرے اور  
 دوسرے شخص کو اسکے کر نیکا حکم دے۔ اور اسکو ملامت اور سرزنش کرے۔ اور اسکو خدا کی یاد دلانے  
 اور نرمی یا سختی سے جہنم کا عذاب و دوزخ یاد دلانے۔ اگر اس سے کچھ نفع متصور ہو۔ امر یعنی امر کرنا والا  
 شخص خود ان اوامر پر عامل اور نواہی سے اقتباب کرتا ہو۔ یا نہ ہو۔ دونوں حالتوں میں انکار واجب  
 ہے۔ ایسا ہی اس کا کلام مؤثر ہو۔ یا نہ ہو۔ ان دونوں حالتوں میں بھی انکار واجب ہے۔ اور مصنف کے  
 ظاہر کلام سے مترشح ہوتا ہے کہ اسکو اس بات پر اجماع کا دعویٰ ہے۔ پس بعض علما جو اس بات  
 کے قائل ہیں کہ جب اثر نہ ہو نیکا علم حاصل ہو تو واجب نہیں جیسا کہ بعض احادیث میں واقع ہوا  
 ہے۔ ان کا یہ قول بیوقوف ہے۔ ایسا ہی امر کرنا والا نواہی اور حکم ہو۔ یا نہ ہو۔ دونوں حالتوں  
 میں واجب ہے۔ کیونکہ کلمہ حق (جو کوئی) کی عمومیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ حکم عوام اور خواص۔  
 (علی حسب مراتب) سب کے واسطے ہے کسی گیلے خاص نہیں بیشک اگر اسکو یہ خوف ہو کہ اگر امام  
 سے اجازت نہ لی۔ تو اس شخص کے اس پر منحرف ہونے سے راجح یا مساوی فساد برپا ہو جائیگا۔ تو ایسے وقت

میں اجازت کا حاصل کرنا بے حد نہ ہوگا۔ اور انکار کے جائز ہونے میں شرط یہ ہے کہ اس کے عمل میں لانیے سلاح کشی کی نوبت نہ آجائے اور اگر ایسا ہو تو اس صورت میں انکار منکر عام لوگوں پر واجب نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق ایسی حالت میں سلطان (بادشاہ) سے ہوتا ہے اور اس کے وجوب یا جواز کی شرط یہ ہے کہ انکار کرنیوالے اور اس کے علاوہ دیگر اشخاص کو مال، جان اور کسی عضو کے تلف ہونیکا ڈرتہ ہو۔ اگرچہ منکر واقع کا مفسدہ کم ہو۔

نووی کتاب ریاض الصالحین میں باب ما يجوز من الكذب (باب کذب جائز کے بیان میں) میں رقمطراز ہے اعلیٰ ان الکذب ان کان اصله محرما فيجوز في بعض الاحوال بشرط او ضحتها في كتاب الاذکار و مختصر ذلک ان الکلام وسیلة الى المقاصد و کل مقصود محمود یکن تحصیل بغیر الذکر بحکم الذکر فیہ و ان لم یکن تحصیلا کابا للکذب جازا للکذب ثمان کان تحصیل ذلک المقصود مباحا کان الکذب مباحا و ان کان واجبا کان الکذب اجبا فاذا احتفی مسلم من ظالم یرید قتله و اخذ ماله و اخف حقه و سئل انسان عنه و جب لتکذیب باخفاؤه و کذا لو کان عنده و دبیعة و اراد الظالم اخذها و یتب بالکذب باخفاؤها و الاحوط فی هذا کل ان یوری و معنی التوریة ان یقصد بعبارة مقصودا صحیحاً لیس ہو کذب بالنسبة الیه و ان کان کاذبا فی ظاهر اللفظ و بالنسبة الی ما یفهم المخاطب لو تَرَک التوریة و اطلق عبارة الکذب فلیس بحرام فی هذا الحال بحديث ام کلثوم انھا سمعت رسول الله یقول لیس الکذب لذی یصلح بین الناس فیمنی خیرا و لیقول خیرا زاد مسلم فی روايته قالت ام کلثوم و لم اسمہ یرخص فی شیء مما یقول الناس الا فی ثلاث یعنی الحرب الاصلح بین الناس و حدیث الرجل امراته و حدیث المرأة زوجها۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جھوٹ اگرچہ اصل حرام ہے لیکن بعض موقع پر چند شرطوں سے اس کا جواز بھی واقع ہوتا ہے۔ جبکہ کتاب و کلام میں ہم نے توضیحا بیان کیا ہے مختصر یہ ہے کہ کلام تحصیل مقاصد کا ذریعہ اور وسیلہ ہے جو مقصود محمود بغیر جھوٹ بولنے کے حاصل ہونا ممکن ہو۔ وہاں جھوٹ بولنا حرام ہے۔ اور اگر جھوٹ بغیر اس کا حاصل ہونا ممکن نہ ہو۔ وہاں جھوٹ بولنا جائز ہے۔ پس اگر مقصود کا حاصل کرنا مباح ہے تو جھوٹ بولنا بھی مباح ہے۔ اور اگر مندوب و مستحب ہے تو جھوٹ بولنا بھی واجب ہے۔ اور اگر اس مقصود کا حاصل کرنا واجب ہے تو جھوٹ بولنا بھی واجب ہے۔ پس اگر ایک مسلمان کسی ظالم سے پوشیدہ ہو جائے جو اس کے قتل کرنے یا اس کا مال لینے کا ارادہ رکھتا ہو یا وہ اپنا حال چھپائے اور کسی انسان سے اسکی بابت پوچھا جائے تو اس کے پوشیدہ رکھنے کی غرض سے

جھوٹ بولنا واجب ہے، اسی طرح اگر اس شخص کے پاس کسی شخص کی امانت ہو، اور ایک ظالم اس کو لینا چاہے، تو اس کے چھپانے کی غرض سے جھوٹ بولنا واجب ہے، اور ان تمام صورتوں میں احوط یہ ہے کہ تور یہ اختیار کرے، اور تور یہ کے معنی یہ ہیں کہ اپنی عبارت سے ایک مقصود صحیح مراد لے جس کی نیت یہ کاذب نہیں ہے، اگرچہ ظاہر لفظ اور اس مقصود کے لحاظ سے جس کو مخاطب سمجھتا ہے، کاذب ہے، اور اگر تور یہ کو ترک کرے، اور صاف جھوٹ بولے، تو اس حالت میں حرام نہیں ہے، اور اس پر اُم کلثوم کی حدیث دلالت کرتی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے سنا کہ رسول خدا صلعم ارشاد فرماتے تھے جو جھوٹ لوگوں کے درمیان صلح کا باعث ہو، وہ جھوٹ نہیں ہے، پس بات کو اصلاح اور طلب خیر کے طور پر پہنچائے، یا نیک بات کہے، اس حدیث کو بخاری اور مسلم نے اپنی صحاح میں روایت کیا ہے، اور مسلم نے یہ عبارت زیادہ کی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے نہیں سنا کہ آنحضرت صلعم نے لوگوں کو کسی موقع پر جھوٹ بولنے کی اجازت عطا فرمائی ہو، سو انہیں چیزوں کے یعنی جنگ کے موقع پر، اور لوگوں کے درمیان صلح کرانے کے وقت، اور اطہار محبت و اُلفت کے باب میں مرد کے عورت سے اور عورت کے مرد سے گفتگو کرنے کے موقع پر۔

شیخ ابوالحسن شافعی جو اہلسنت کے اعظم علماء سے ہر کتاب منہج و فیہ شرح رسالہ غریب میں فرماتے ہیں، وقد قسم ابن رشد الکذب علی خمسة اقسام الاول عذب لا یعلق بہ حق المخلوق وهو الکذب فیما لا مضرة فیہ علی احد ولا یقصد بہ وجه من وجوه الخیر وهو قول الرجل فی حدیثہ کان کذا وکذا لما لم یکن فہذا امہما بالاجماع الثانی عذب یتعلق بہ حق المخلوق وهو ان یکذب الرجل علی الرجل ینسب الیہ فعل ما لا یفعل او قال ما لم یقل ما یوزیہ او ینقصہ وهو اشد من الاول الثالث عذب یقصد بہ وجه من وجوه الخیر للمسلمین کا لکذب فی الحرب لئلا یتخذیل المشعین وما اشبه ذلک فہذا مندوب لراہع کذب الرجل بہا یرجوبہ منفعۃ لنفسہ ولا ضرر فیہ علی غیرہ عکذب الرجل لامرأۃ فیما بعد ہا وکذا ذلک الکذب بین المسلمین المتشاخنین فہذا مستحب الخامس کذب الرجل فی دفع مظلمۃ عن احد مثل ان یتختفی عندہ رجل من یرید قتله او ضوبہ فسال عنہ وهو عندہ او یعلمہ مستقرہ فیقول لا فہذا الکذب احب انتہی مختصراً ابن رشد نے جھوٹ کی پانچ قسمیں کی ہیں پہلی قسم وہ جھوٹ ہے جس سے مخلوق خدا کا حق متعلق نہ ہو، اور وہ ایسا جھوٹ ہے کہ نہ تو اس میں کسی کا نقصان ہے اور نہ کسی قسم کی نیکی، اس سے محض اس شخص کا قول ہے، اپنی بات میں کہ ایسا اور ایسا واقعہ ہوا حالانکہ

در اصل ایسا نہیں ہوا پس یہ جھوٹ بالاجماع حرام ہے۔ دوسری قسم وہ جھوٹ ہے جس سے مخلوق خدا کا کوئی حق متعلق ہو۔ اور وہ پھر کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص پر جھوٹ بولے۔ اور اسکی طرف ایسا فعل منسوب کرے جو وہ نہیں کرتا ہے۔ یا اسی بات کہے جو اسے نہیں کہی جس سے اسکو ایذا پہنچے۔ یا اس کا کوئی ضرر نقصان ہو اور یہ جھوٹ پہلے جھوٹ سے زیادہ تر سخت ہے۔ تیسری قسم وہ جھوٹ ہے جس سے مسلمانوں کو کسی قسم کی نیکی اور بھلائی پہنچانی مقصود ہو۔ جیسے لڑائی کے موقع پر جھوٹ بولنا تاکہ مشرکین میلن چھوڑ کر بھاگ جائیں اور اسی قسم کے اور مقامات۔ یہ منسوب ہے جو بھی قسم وہ جھوٹ ہے جس میں انسان کو اپنے نفس کا نفع مقصود ہو اور اس میں کسی دوسرے کا نقصان ضرر نہ ہو جیسے مرد کا اپنی عورت سے جھوٹے وعدے کرنا نیز دو مسلمانوں کے درمیان جھوٹ بولنا جو باہم دشمن ہوں۔ یہ جھوٹ سخت ہے۔ یا پانچویں قسم۔ وہ جھوٹ ہے جس میں جھوٹ بولنے کو کسی شخص سے ظالم کے ظلم کو دفع کرنا مقصود ہو مثلاً ایک شخص کسی دوسرے شخص سے ڈر کر اسکے پاس پوشیدہ ہو جو اسکو قتل کرنا یا مارنا چاہتا ہو پس وہ ظالم اگر اس شخص کی نسبت اس سے دریافت کرے حالانکہ وہ اسکے پاس موجود ہے۔ یا اسکے قیام گاہ کو جانتا ہے۔ مگر وہ اسکے جواب میں کہے کہ نہیں پس یہ جھوٹ واجب ہے۔

الغرض ان آیات و احادیث اور اقوال علمائے اعلام سے واضح ہو گیا کہ فعل منکر (بد) کا انکار کرنا واجب کفائی ہے۔ اگر ایک شخص سے زیادہ لوگوں کو اس کا علم ہو اور اگر ایک ہی شخص اس سے واقف ہو تو اس حالت میں انکار فرض و واجب عینی ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ مطلقاً وجوب انکار میں آمر کے قول کا اثر کرنا اور امام سے اجازت لینا شرط نہیں ہے۔ اور کتاب ریاض الصالحین کے محشی نے اسکے حاشیہ میں اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے پس جبکہ ایک شخص کسی امر منکر یعنی فعل قبیح پر مطلع ہو جائے۔ اسکا ازالہ کرنا اس پر فرض ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ظلم کرنا اور لوگوں کے مالوں کو غصب کرنا تمام منکرات سے عظیم تر اور سخت تر ہے پس اس کا انکار اور ازالہ کرنا اور متغیر کر دینا اور اسکو غاصب کے تصرف سے نکالنا ہر ایک مکلف پر جو اس کا علم رکھتا ہو۔ فرض ہے چونکہ یہ مقصود جو مقصود محمود ہے۔ مال منسوب کو غاصب کے تصرف سے نکالنے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا اور مسئلہ زیر بحث میں اس کا حاصل کرنا امانت کے انکار بغیر نہیں۔ اسلئے اسکا انکار واجب ہے۔ اس قاعدہ کی موافق جو کہ نووی نے ریاض الصالحین میں قائم کیا ہے کہ مقصود محمود کا حاصل کرنا جھوٹ کے بغیر ممکن نہ ہو تو جھوٹ بولنا واجب ہے باوجودیکہ توریہ کی صورت میں جھوٹ اصلاً متحقق نہیں ہوتا۔ اگرچہ امانت کے انکار میں تشدید واقع ہوئی ہے لیکن فعل منکر کے انکار نہ کرنے اور اس پر راضی و خوشنود ہونے میں اس سے بھی سخت تر تشدید واقع ہوئی ہے پس ان دونوں صورتوں میں افضل فرد یعنی انکار منکر کا اختیار کرنا واجب ہوگا جس طرح نص مذکور کے موافق امانت کا واپس کرنا واجب ہے۔ اسی طرح آیات و احادیث

کے بموجب جوام بالمعروف بنی عن المنکر اور اٹھ وعدوان پر معاذت کی مانگت کے باب میں وارد ہوئی ہیں  
مال منسوب کا انکار کرنا اور غاصب کے قبضہ سے اسکو نکالنا فرعون پر اور اس مال منسوب کا غاصب اور اسکے وارثوں  
کو واپس دینا جاثم وعدوان پر تعاون و معاذت کے باب میں داخل ہے جرم اور نظام عالم میں خلل و خرابی کا باعث  
ہے۔ اور اس کا انکار کرنا اسکے انتظام و امن و چین کے قیام کا موجب ہے۔ پس جو آیات و احادیث و وجوب انکار  
کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، ان پر عمل کرنا حتمی اور لازم ہے۔ اور ایک شخص کو دوسرے شخص پر ترجیح دینے سے  
مخالفت لازم نہیں آتی کیونکہ نفوس پر عمل اسوقت کیا جاتا ہے جبکہ کسی قسم کا عذر نہ پایا جائے۔ اور صورت موجودہ  
میں یہ عمل کم از کم اقل فیجین کے استحباب میں داخل ہوگا۔ (یعنی دوسری چیزوں میں سے جس میں برائی کم ہو۔  
اس پر عمل کرنا زیادہ برائی والی کی نسبت نیک ہوتا ہے) جیسا کہ اصولی فقہ میں بیان ہو چکا ہے۔ نیز ہم عرض  
کرتے ہیں کہ اگر مال منسوب غاصب یا اسکے وارثوں کو واپس کر دیا جائے۔ تو اس میں منسوب مندرجہ مال  
غصب کیا گیا، یعنی اصل مالک کی حق تلفی اور غاصب کو مال غیر پر مسلط کرنا لازم آتا ہے۔ اور وہ حق عباد ہے  
اور جھوٹ بولنے اور جھوٹی قسم کھانے کا گناہ بشرطیکہ اسکو کذب فرض کیا جائے۔ حق خدا ہے اور اصول فقہ  
میں یہ قاعدہ قرار ہے کہ اگر حق عباد اور حق اللہ دونوں متعارض اور مقابل ہوں تو حق عباد کو حق اللہ پر مقدم کرنا  
اولیٰ اور اس کے پس مصنف کو جھوٹ بولنے اور جھوٹی قسم کھانے کے جائز رکھنے پر جو تعجب و استحباب لاحق ہوا ہے  
اور وہ اسپر تشنیع فرما ہوئے ہیں مندرجہ اور باطل ہوا حالانکہ اسکی وجہ وجہ یہ ہے کہ آنجناب کو علم اصول میں بہت  
ہی کم توکل اور دسترس حاصل ہے اور علمائے فحول کے اقوال سے محض ناواقف یا ان سے غافل ہیں۔ اور مصنف  
نے جو یہ ایراد فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ آئیکرمیہ توذوالا کلمات لے لے لیا کا منافی اور مخالف ہے۔ وہ بھی مضلل و ضعیف  
ہے اسلئے کہ مال منسوب جو اس شخص کے پاس رکھا گیا ہے۔ وہ افراد امانت و و بعیت سے نہیں ہے۔ کیونکہ  
ایجاب و قبول بالفاق فریقین ارکان و بعیت سے ہے بشرائع میں فرمایا ہے الاول العقد و هو استئذان  
فی الحفظ و یقتضی الی ایجاب القبول (اول عقد ہے اور وہ حفاظت میں اجازت لینا ہے۔ اور اس میں ایجاب و  
قبول کی ضرورت ہے) کتاب کافی میں جو فقہ حنفیہ کی معتبر کتاب ہے فرماتے ہیں و هو الی الیداع تسلیط  
الغیر علی حفظ المال شریعت و رکھا الایجاب و القبول (امانت رکھنا غیر شخص کو شرفا اپنے مال کی حفاظت  
ا کرنے پر قبضہ دینا اور تسلط کرنا ہے۔ اور اس کا کن ایجاب و قبول ہے) اور مودع یعنی امانت دار کو مال منسوب  
کی حفاظت کا غاصب کی طرف سے قبول کرنا حرام ہے۔ کیونکہ و بعیت کا قبول کرنا باب عانت سے ہے۔  
صاحب کافی کتاب نہ کو میں فرماتے ہیں و کان قبول الودیعة من باب الایمان و ہی مند و یقوله نقلے  
لغا و لواعی البر و التقوی و قوله ان الله فی عون العبد ما دام العبد فی عون اخیه (کیونکہ و بعیت کا قبول

کرنا باب اعانت سے ہر اور وہ مندوب ہے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مدد کرو مکی اور تقویٰ پر اور  
آنحضرت نے فرمایا ہے کہ اللہ بندے کا مددگار ہے جتنا کہ بندہ اپنے بھائی کا مددگار ہے اور ظالم  
اور غاصب کی اعانت جو انہم وعدہ ان پر اعانت ہے حرام ہے قال اللہ تعالیٰ ولا تغاؤا علی الاثم  
والعدوان (اور اسم اور عدوان پر اعانت نہ کرو) اور فعل منکر کے انکار کا واجب ہونا بھی اسکے حرام ہونے کا مقتضی  
ہے۔ بیضاوی نے منہج الاصول میں فرمایا ہے الغی یبدل شرعاً علی الفساد فی العبادات لان المنہی  
عندہ لا یكون مأموراً به وفي المعاملات اذ ارجع الی نفس العقد وامر داخل فیہ او خارج لازم کبیح  
الملاقیع والمہانتی۔ (اور نہی شرعاً عبادت میں ان کے فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ منہی عنہ یعنی  
جس چیز سے نہی کی گئی ہے وہ مامور بہ نہیں ہے یعنی اسکے کرنے کا حکم نہیں دیا گیا۔ اور معاملات میں جبکہ نفس عقد  
کی طرف راجع ہو یا ایسے امر کی طرف جو اس میں داخل ہے۔ یا اس سے لازمی طور پر خارج ہے جیسے ملاقیع  
کا بیع کرنا۔ اور سود لینا۔ ان حالات کی بنا پر جو شخص کہ اوامر و نواہی الہی کا پابند اور آثار حضرت رسالت پیام  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پیروکار ہے۔ وہ کبھی غصبی مال کی حفاظت کے قبول کرنے میں رضامند نہ ہوگا۔ اگر بعض  
اوقات بعض اشخاص اپنے حفظ نفس اور پاس آبرو کے لحاظ سے ظاہر رضامندی کا اظہار کریں لیکن صمیم قلب  
اور دلی رغبت سے رضا متحقق نہیں ہوتی پس مؤمن مال منسوب کی حفاظت کے قبول کرنے میں کبھی نوظاہری  
اور باطنی دونوں قسم کی کراہت سے خالی نہیں رہتا۔ نیز اس صورت میں منسوب منہ اور غاصب دونوں کی اوقات  
اور نصرت متحقق ہو جاتی ہے۔ اور وہ شریعت میں محمود اور قابل تعریف ہے۔ صحیح بخاری میں اس بن مالک  
سے روایت کی ہے قال قال رسول اللہ انصر اخاک ظالماً او مظلوماً قال یا رسول اللہ ہذا انصرہ  
مظلوماً فکیف ننصرہ ظالماً قال تلخذ فوق یدیدہ (کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا اے اس نے اپنے بھائی کی مدد  
کر خواہ وہ ظالم ہو۔ یا مظلوم۔ راوی کہتا ہے میں نے عرض کی یا رسول اللہ ہم مظلوم کی تو مدد کریں۔ لیکن  
ظالم کی مدد کیونکر کر سکتے ہیں۔ فرمایا اسکے ہاتھ روک دو اور ودیعت کو غاصب کی طرف واپس کرنے میں  
ظلم و تجاوز نہ ہو تو ان ظالم کی اعانت کرنا اور مظلوم کی ترک نصرت و یاری کرنا اور اسکو ہلاکت میں ڈالنا  
اور شر ظالم سے اسکو امن نہ دینا لازم آتا ہے۔ یہ بات ہو جب احادیث متفیضہ صحیحہ کے جو آنحضرت علیہ وآلہ  
الصلوٰۃ والسلام سے مروی ہیں منع ہے بمجملہ انکے تجاری نے اپنی صحیح میں ابن شہاب سے روایت کی  
ہے ان سالماً اخبرہ ان عبد اللہ بن عمر اخبرہ ان رسول اللہ صلعم قال المسلم اخو المسلم لا یظلم  
ولا یسلم ومن کان فی حاجة اخیه کان اللہ فی حاجتہ ومن فرج عن مسلم کرباً بنتہ فرج اللہ عنک کرباً  
من کربات یوم القیامۃ ومن ستر مسلماً سترہ اللہ یوم القیامۃ کہ سالم نے اسکو خبر دی کہ عبد اللہ بن عمر نے

اس سے بیان کیا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان مسلمان کا بھائی ہے نہ تو اس پر ظلم کرے نہ اس کو بے درد چھوڑ دے۔ اور جو کوئی اپنے بھائی کی ضرورت اور حاجت میں کام آتا ہے خدا کی حاجت میں کام آتا ہے اور جو کوئی مسلمان کی تکلیف اور سختی کو دور کرے خدا اس کی تکلیف اور سختی کو قیامت کی دن رفع فرما دے گا۔ اور جو کوئی مسلمان کی پردہ پوشی کرے اللہ تعالیٰ قیامت کی دن اس کی پردہ پوشی کرے گا (تیسرا قسم کی ودیعت رکھنا اطراح کی قسم سے ہے کہ کوئی شخص اپنا مال دوسرے کے گھر میں ڈال جائے اور ان دونوں صورتوں میں امامیہ کے نزدیک ودیعت تحقق نہیں ہوتی بشرط میں فرمایا ہے ولو طم ح الودیعت عندہ لم یلزم حفظہا وکذا لو اکرم علی قبضہا لم یلزم ودیعتہا و اگر ودیعت کسی شخص کے پاس ڈالی جائے تو اس کی حفاظت لازم نہیں ہو جاتی اور اسی طرح اگر اس پر قبضہ کرنے اور اس کو پکڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس سے وہ ودیعت نہیں بن جاتی) نیز ایداع یعنی ودیعت رکھنے کی تعریف میں جو حفاظت مال کو اضافہ کیا گیا ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ وہ مال مالک سے خصوصیت رکھتا ہو اور وہ یعنی ودیعت و تحقیق کسی قسم کے تملک کے بغیر تحقق اور ثابت نہیں ہوتی پس مال منسوب کی ودیعت رکھنا ودیعت کی تعریف سے خارج ہے۔ دوسرے یہ کہ بعض علماء نے علمائے امامیہ کے اس قول کی جو اس بات کے قائل ہیں کہ مالک کے مفقود ہونے کی حالت میں ایک سال تک تعریف کر نیکی بعد مال منصوص کو تصدق کرنا جائز ہے یہ تعلیل کی ہے کہ اس سے غرض یہ ہے کہ مال ختم لامکان اسکے متحق کو پہنچ جائے اور یہ بات مالک کے پائے بغیر تیسرے نہیں ہو سکتی۔ چونکہ مالک کے مفقود ہونے کی حالت میں اصل مال کا مالک کو پہنچا تو متصور نہیں ہے۔ ناچار اسکے ثواب کا مالک کو پہنچانا لازم ہے پس مال منسوب مالک کے نہ ملنے کی حالت میں نقطہ کے حکم میں ہوگا جس کے بارے میں بالاتفاق امامیہ و حنفیہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ اور مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ غیر کے مال کو اس کی اجازت بغیر خیرات کرنا شرع میں جائز نہیں ہے وہ چند وجہوں سے مردود اور باطل ہے۔

**وجہ اول** یہ کہ مال غیر سے خیرات کا مطلقاً جائز نہ ہونا مسلم نہیں ہے۔ کیونکہ اکثر موقوفہ پر شرعاً طہر میں مال غیر سے اس کی اجازت کے بغیر خیرات کو جائز رکھنا واقع ہوا ہے اور اسکے ثواب اور ثبوت بہت ہیں منجملہ ان کے ایک نقطہ ہے کہ مالک کے مفقود ہونے کی حالت میں ایک سال تک تعریف کر نیکی بعد اس کا خیرات کرنا جائز رکھا گیا ہے۔ ہدایہ فقہ میں جو فقہ حنفیہ کی ایک نہایت معتبر کتاب ہے فرماتے ہیں قال فان کانت اقل من عشرة دراهم عرفھا ایاہا وان کانت عشرة فصاعداً عرفھا حولاً (فرمایا اگر دس درہم سے کم ہو تو اس کو چند روز تک تعریف کرے۔ اور اگر دس یا دس سے زیادہ ہو تو ایک سال تعریف کرے) بعد ازاں فرماتے ہیں قال فان جاء صاحبھا والا تصدق بها ایصالاً للحق الی المستحق وهو واجب

۱۱۱

و اگر اس پر قبضہ کر لیا جائے تو اس کی حفاظت لازم نہیں ہو جاتی اور اسی طرح اگر اس پر قبضہ کرنے اور اس کو پکڑنے پر مجبور کیا جائے تو اس سے وہ ودیعت نہیں بن جاتی) نیز ایداع یعنی ودیعت رکھنے کی تعریف میں جو حفاظت مال کو اضافہ کیا گیا ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ وہ مال مالک سے خصوصیت رکھتا ہو اور وہ یعنی ودیعت و تحقیق کسی قسم کے تملک کے بغیر تحقق اور ثابت نہیں ہوتی پس مال منسوب کی ودیعت رکھنا ودیعت کی تعریف سے خارج ہے۔ دوسرے یہ کہ بعض علماء نے علمائے امامیہ کے اس قول کی جو اس بات کے قائل ہیں کہ مالک کے مفقود ہونے کی حالت میں ایک سال تک تعریف کر نیکی بعد مال منصوص کو تصدق کرنا جائز ہے یہ تعلیل کی ہے کہ اس سے غرض یہ ہے کہ مال ختم لامکان اسکے متحق کو پہنچ جائے اور یہ بات مالک کے پائے بغیر تیسرے نہیں ہو سکتی۔ چونکہ مالک کے مفقود ہونے کی حالت میں اصل مال کا مالک کو پہنچا تو متصور نہیں ہے۔ ناچار اسکے ثواب کا مالک کو پہنچانا لازم ہے پس مال منسوب مالک کے نہ ملنے کی حالت میں نقطہ کے حکم میں ہوگا جس کے بارے میں بالاتفاق امامیہ و حنفیہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ اور مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ غیر کے مال کو اس کی اجازت بغیر خیرات کرنا شرع میں جائز نہیں ہے وہ چند وجہوں سے مردود اور باطل ہے۔

الغیر کو بلا اجازت خیرات کرنا شرع میں جائز نہیں

بقدر الامکان وذلك بايصال عينها عند الظفر بصاحبها وايصال العض وهو الثوب على اعتبار اجازة  
التصدق بها وان شاء امسكها رجاء الظفر بصاحبها انتهى (فرمایا اگر اس کا مالک آجائے تو اس کے حوالے کرے  
ورنہ اسکو تصدق کرے تاکہ حق خدا کو پہنچ جائے جو حتی الامکان واجب ہے اور وہ مالک کے من جائیگی حالت میں  
اصل مال کا اسکو پہنچانا ہے اور نہ ملنے کی حالت میں اس کے عوض یعنی ثواب کا پہنچانا ہے اس اعتبار سے کہ مالک نے  
اس کے تصدق کرنے کی اجازت دیدی ہے اور اگر چاہے تو اس کے مالک کے ملنے کی امید میں اسکو رکھ چھوڑے نیز  
فرمایا ہے وان كانت اللقطة شيئاً لا يبقى عرفه فحقه ان يفسد تصدق به (اور اگر لقطہ ایسی چیز ہو جس کی  
شناخت باقی نہیں رہتی یہاں تک کہ اس کے فاسد ہو جائے کا خوف ہو نا ہے اسکو تصدق کر دے) نیز جس حالت میں کہ  
غاصب مغبوب چیز کو اس طرح منتقل کر دے کہ اسکا نام اور اس سے جو منافع مقصود تھے ان میں سے اکثر زائل ہو  
جائیں تو حنفیہ کے نزدیک غاصب پر واجب ہے کہ اسکو اصل مالک کی اجازت کے بغیر تصدق کر دے احمد سے بھی  
یہی قول مروی ہے متفق اور مفرق میں فرمایا ہے واختلفوا في الغاصب اذا غير المغبوب عن صفته بحيث يزول  
الا سعه واكثر المنافع المقصود فخوان غصبت شاة فيذبحها ويشريها او يطبخها او يخط قيطعها فقال ابو حنيفة  
ينقطع حق المغبوب منها بذلك ويجب على الغاصب ان يتصدق بها ان ملكها ملكا حراما وقال الشافعي و  
احمد في الظاهر لا يتعين ان ينقطع حق المغبوب بذلك وهي لما لا يلزم الغاصب ان ينقص وقد روى  
عن احمد كذا في حنيفة وقال مالك المالك بالخيار بين ان ياخذ الامعان الموجودة وبين ان يعرف القيمة  
الكثر ما كانت (اس باب میں آئمہ اربعہ کا اختلاف ہے کہ جب غاصب مغبوب چیز کی صفت کو اس طرح تبدیل کر دے  
کہ اسکا نام اور اکثر نفع جو اس چیز سے مقصود تھے زائل ہو جائیں مثلاً ایک بکری غصب کی اور اسکو ذبح کر کے  
کیا ب کر لئے یا گوشت کھا لیا یا اسکو مار کر بچالے پس ابو حنيفة کا قول ہے کہ اس سبب سے حق مغبوب اس  
سے منقطع ہو جاتا ہے اور غاصب پر واجب ہے کہ اسکو تصدق کر دے کیونکہ وہ حرام طور پر اسکا مالک ہو گیا ہو  
اور شافعی اور احمد بموجب ظہر روایت کے یہ کہتے ہیں کہ اس عمل سے حق مغبوب منقطع نہیں ہوتا اور وہ چیز اپنے  
مالک کا مال ہے اور غاصب پر نقصان کا تاوان لازم ہے اور احمد سے ایک روایت مثل مذہب ابو حنيفة نقل کی  
گئی ہے اور مالک کا قول یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہے خواہ موجودہ اصل چیزیں لے لے یا اصلی قیمت سے زیادہ  
وام اس سے وصول کرے)

**وجہ دوم** یہ کہ مودع (امین) ودیعت رکھنے والا شخص ہی مالک حقیقی کے مفقود ہونے کی صورت میں  
مالک ہوتا ہے کیونکہ اسوقت وہ امانت لفظ کے حکم میں داخل ہو جاتی ہے اور لقطہ مالک کے نہ ملنے کی صورت  
میں ظواہر روایات و احادیث نبوی صلیہ وسلم کی موافق جو اہلسنت کی کتب معتبرہ میں وارد ہوئی ہیں تحریف کے بعد

ابو ضیفہ کے نزدیک مال معصوب کچھ تیرا کچھ غلط ملط کر نیے مال غاصب ہو جاتا ہے

ملتقط یعنی نقطہ اٹھانیوالے کا مال ہو جاتا ہے پس اس حالت میں وہ صدقہ اپنے مال سے ہو گا۔ بخاری نے زید بن خالد سے روایت کی ہے قال جاء رجل الى رسول الله فساله عن اللقطة فقال اعرف عفاصها ووكاؤها فان جاء صاحبها والافشأ ذلك بها راوی کہتا ہے کہ ایک شخص نے خدمت رسول خدا صلعم میں حاضر ہو کر لقطہ کی بابت سوال کیا۔ فرمایا اسکے ظرف اور سرپوش لوگوں کو دکھا۔ اگر اسکا مالک جائے تو خوب ورنہ وہ تیرا مال ہے جو چاہے کر شیخ عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ میں فرمایا ہے۔ یہاں معلوم ہوتا ہے کہ لقطہ کا اٹھانیوالا تعریف کے بعد اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ نیز پہلے مذکور ہوا ہے کہ غاصب جب معصوب چیز کی شکل و ہیئت کو تبدیل اور متغیر کر دے۔ تو غاصب ملک حرام کیساتھ اسکا مالک ہو جاتا ہے۔ بلکہ کچھ تھوڑا سا تصرف کرنے اور کچھ خلط ملط کر نیے غاصب مالک بن جاتا ہے۔ کافی میں جو فقہ حنفیہ کی ایک معتبر کتاب ہے فرمایا ہے۔ سلطان غصب لا دخل تصادم لکال حق وجبت عليه الزکوة وورث علیہ (سلطان نے کچھ مال غصب کیا۔ اور اس میں کچھ ملا دیا۔ وہ اسکا مالک بن جاتا ہے یہاں تک کہ اسپر واجب ہو جاتی ہو اور اسپر ورثہ دیا جاتا ہے) پس بطریق مجادلہ کہہ سکتے ہیں کہ مورد یعنی امین جبکہ ودیعت شدہ مالک کو غاصب اور اسکے وارثوں کو نڈے۔ اور حیلہ اور غاصب کے تصرف سے نکالنے کی غرض سے غصب کر کے اس میں خلط کرے یعنی کچھ اور اس میں ملا دے۔ اتنا تصرف کر نیے وہ مال معصوب اسکی ملک ہو جاتا ہے پس اس مال کو ابو ضیفہ کے مذہب کی موافق خیرات کرنا جائز بلکہ واجب ہے پس مصنف کی تشبیہ منفع اور باطل ہو گئی۔ یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ جناب افادت ماب کو جو اپنی عمر عزیز کو عرصہ دراز سے شب روز میں و تدریس اور وعظ و نصیحت میں صرف فرما چکے ہیں اور فرما رہے ہیں۔ اصول کے فروع کی تفریع اور متعارضات کی ترجیح سے ذرا بھی بہرہ اور حصہ نہیں ہے۔ اور باوجود اس تمام طبع وقاد کی باریک بینی اور وقت اور ذہن نقاد کی تیزی اور صحت کے آسمان ہفتم پر کوس لمن المملکی بجا لارہے ہیں۔ اور اپنے آپکو ریاست کے قابل فقہ و اجتہاد کا صدر اور ائمہ راجعہ کا پانچواں سمجھتے ہیں۔ ان هذا الشی عجاب۔

تیز ہم عرض کرتے ہیں کہ حدیث ادالہ الی من ایقنک جو مصنف نے احتجاج میں پیش کی ہے۔ اکثر صنادید محدثین مثل شافعی و احمد کے نزدیک ثابت نہیں ہوئی۔ اور ابن حزم۔ ابن قطان اور بیہقی نے اس حدیث کو معطل جانا ہے۔ کیونکہ اسکی سند میں قیس بن ربیع اور شریک واقع ہیں۔ اور ترمذی کا اس حدیث کو حسن جاننا ان صنادید احادیث کے اقوال کے مقابلے میں معتبر نہیں ہو سکتا۔ اور بالفرض اگر اس کو صحیح ہی مان لیا جائے۔ تو بھی حجت نہیں ہو سکتی۔ اسلئے کہ مال معصوب پر امانت کا نام صادق نہیں آتا۔ اور خیانت مال غیر متحق کے لینے میں ہوتی ہے کتاب نجم و ہاج شرح منہاج میں جو فقہ شافعیہ کی کتب معتبرہ

سے فرمایا ہے وان استنق عینا فلاخذ ما مستقلا بھان لم یخف فتنة والا وجب المرفع الی قاض  
لتمكن الخلاص یساو دینا حال علی غیر ممتنع او علی منکر ولا بدینة اخذ جنس حق من مال عند الظفر وہو  
کذا من غیر جنس وقال احمد لا یأخذ من جنس ولا من غیر جنس بقول صلعم الا کانت الی من ایتناک  
ولا تخن من خانک واجاب الشافعی بان الحدیث غیر ثابت ولو کان ثابتاً لم یکن حجة اذ دلت السنة و  
اجماع کثیر من اهل العلم علی ان من اخذ حق لیس بخائن انما الخيانة من یأخذ مالاً یستحق والحب  
من استدل ل احمد بالحدیث وهو یقول انه باطل لا یعرف عن النبی صلعم من وجه صحیح واعدل ابن  
حزم وابن القطان والبیہقی بقیس بن المبیع وشریک وغیرہما انتہی (اور اگر وہ کسی عین مال کا مستحق ہو  
تو وہ خود اسکو لے لے اگر فتنة کا خوف نہ ہو ورنہ قاضی کی طرف لیجانا واجب ہے کیونکہ وہ اسکے خلاص کرانے پر  
قادر ہے یا کسی دین کا حقدار ہو جو کسی غیر منکر شخص کو دیا گیا ہے یا منکر کو اور اس پر کوئی بدینہ اور شہادت نہیں ہے  
تو وہ اس مال کے لمبائی کی حالت میں اس مال سے اپنے حق کی جنس یا اسکی غیر جنس لیے اور احمد کا قول ہے کہ  
نہ تو اسکی جنس سے لے اور نہ غیر جنس سے کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے "امانت کو صاحب امانت کی  
طرف واپس کر دے اور جو کوئی تیری خیانت کرے اسکی خیانت نہ کر اور شافعی نے یہ جواب دیا ہے  
کہ یہ حدیث غیر ثابت ہے اور اگر ثابت ہو تو بھی حجت نہیں کیونکہ سنت اور بہت سے اہل علم کا اجماع  
اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ جو شخص اپنا حق لے وہ خائن نہیں کیونکہ خیانت تو یہی ہے کہ کوئی شخص  
وہ چیز لے جبکہ وہ حقدار اور مستحق نہیں ہے اور احمد کے اس حدیث سے استدلال کرنے پر تعجب ہے حالانکہ  
وہ قائل ہے کہ یہ حدیث باطل ہے اور صحیح طریق کیساتھ آنحضرت صلعم سے روایت نہیں کی گئی اور  
ابن حزم ابن القطان اور بیہقی نے قیس بن ربیع اور شریک وغیرہما کے سبب اسکو مغلل جانا ہے۔

**قول مصنف مخف** تیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی شخص کے مال کو غصب  
کر کے اپنے مال میں اس طرح ملا لے کہ دونوں میں تمیز ہونی ممکن نہ ہو

مثلاً دودھ دودھ سے روغن روغن سے دہی دہی سے گہیوں گہیوں سے پانی پانی سے شکر شکر سے  
حاکم اس تمام چیز کو مغصوب منہ کو دلاوے سبحان اللہ! اسجگہ صریحاً غاصب پر ظلم ہوتا ہے کیونکہ مغصوب  
منہ کا غاصب کے مال میں کوئی حق نہیں ہے اور اسکے ظلم کا علاج اس پر ظلم کرنے سے نہیں کر سکتے انتہی کلامہ  
مصنف نے جو کچھ یہاں تحریر فرمایا ہے اور اسکو امامیہ سے منسوب

**جواب باصواب** کیا ہے کتب امامیہ اسکے بخلاف اظہار کر رہی ہیں بشرائع الاسلام  
میں فرمایا ہے اذا غصبی ہذا کالزیت والسمن فخلطتہما شربکان وان خلطتہما دون ولجود

حدیث پیش کردہ مصنف ضعیف

مسئلہ غصب پر زبرد اعتراض

قيل يضمن المثل لتعذر تسليمه العين وقيل يكون شريكاً في فضل الجودّة ويضمن المثل في فضل الرّدّة  
 الا ان يكون يرضى المالك باخذ العين ما لو غلط بغير جنس لكان مستهلكاً ويضمن المثل (اگر کوئی شخص  
 معذن زیت یا گھی کو غضب کر کے دیتی ہے جس سے مخلوط کر دے پس وہ دونوں شریک ہیں۔ اور اگر اسکو اس سے  
 گھٹیا یا بڑھیا چیز میں ملائے تو بعض علماء کا قول یہ ہے کہ وہ مثل کا ضامن ہے۔ اسلئے کہ عین کا سپرد کرنا منع  
 اور نامکن ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ وہ عمدگی کی زیادتی میں شریک ہے۔ اور روارت اور ناقص پن کی زیادتی  
 میں مثل کا ضامن ہے لیکن اگر مالک عین کے لینے پر رضامند ہو جائے تو کچھ مضائقہ نہیں لیکن اگر وہ اسکو  
 غیر جنس سے ملا دے۔ اور وہ منہلک ہو جائے یعنی رل مل جائے۔ تو مثل کا ضامن ہے) جامع عباسی میں  
 فرمایا ہے۔ اور اگر غاصب اسکو اسکی برابر یا بہتر چیز کیساتھ مخلوط کر دے۔ تو وہ اسکے مالک کیساتھ شریک ہے  
 اور اس صورت میں اگر وہ مالک کا حق اعلیٰ سے دے تو اس پر قبول کرنا واجب ہے۔ اور اگر اس سے کم  
 قیمت میں مزوج کرے۔ تو مالک کو اختیار ہے کہ وہ اس عین کو پسلیے یا اسکا تاوان یا تاوان کیساتھ اسکا حق  
 اور اگر اپنے حق سے زیادہ طلب کرے حرام ہے۔ اور اگر غیر جنس کیساتھ مخلوط کرے تو حکم یہ ہے کہ مالک  
 اس چیز کو واپس لے پس اس صورت میں وہ مثل کا ضامن ہے۔ ارشاد الاذان میں فرمایا ہے ولو نتجه  
 بالمثل تشادکا وکذا ابالاجود علی رأی اوبالمدی او بغير الجنس ضمن المثل (اور اگر اسکو مثل کیساتھ  
 مزوج کرے۔ تو وہ دونوں میں شریک ہیں۔ اور اسی طرح بہتر کیساتھ ملائی صورت میں ایک قول کیوفاق  
 یا اگر وہ ناقص یا غیر جنس کیساتھ مزوج کرے۔ تو مثل کا ضامن ہے)

اور اگر بالفرض اس حکم کو جو مصنف نے امامیہ سے غلط طور پر منسوب کیا ہے۔ صحیح تسلیم کر لیا جائے  
 تو بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس حکم میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ یہ قول اسپرینی ہے کہ غاصب کو  
 مال کے لینے سے تعزیر اور عقوبت دیجائے۔ اور زجر و توبیخ میں مبالغہ عمل میں آئے۔ تاکہ غاصب اپنے  
 اعمال کے مکافات و مجازات اور مال و منال کے ضائع ہونیکے خوف سے لوگوں کے مالوں کو غضب  
 کرنے سے ہٹ جائے۔ اور اس باب میں حضرت سید الانام علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام و اصحاب کرام علیہم  
 رضوان اللہ الملک العلام کی طرف سے اجازت واقع ہو چکی ہے اور اس کی موافق عمل اور حکم وقوع پذیر  
 ہو چکا ہے۔ منہج الوفیہ شرح رسالہ غریب میں ارشاد فرماتے ہیں وفيها ای وقت الاضحية بعد نحر الامام فمن  
 ذبح قبله لم يجزه وهذا التقيد ويؤخذ منه العقوبة بالاموال لان ما مورى الاتباع في الضحية فان  
 خالف عقوبت باعادة الضحية وقد امر عمر رضي الله عنه بارتاة لبن مغشوش وقد جلاو الحد  
 باخذ ثياب من صادم من حرم المدينة انتهى (قربانی کا وقت امام کے نحر کرنے کے بعد ہوتا ہے جو کوئی

اس سے پہلے فوج کرے۔ وہ کافی نہیں۔ اور یہ تبدیلی حکم ہے۔ اور اس سے اموال بطور عقوبت لئے جائیں۔  
 کیونکہ قربانی کے ذبح کرنا متابعیت پر مامور ہے۔ پس اگر وہ مخالفت کرے۔ اسکو اعادۂ قربانی کی سزا دی جائے  
 اور عمر رضی اللہ عنہ نے مغشوش یعنی ملاوٹ والے دودھ کو گرانیکا حکم فرمایا ہے۔ اور حدیث میں وارد ہوا ہے کہ جو  
 شخص حرم مدینہ میں شکار کرے۔ اس کے کپڑے لئے جائیں (جامع الاصول میں صلح بن محمد بن زائدہ سے  
 روایت کی ہے قال دخلت مع مسلمة ارض الروم فاتي برجل قد دخل فسال سالما عن ذلك فقال  
 اني سمعت ابي يحدث عن ابيه عمران رسول الله قال من غل فاحرقوا متاعه واخربوه قال فوجدنا  
 في متاعه مصحفا فسال سالما عنه فقال بيعوه و تصد قوابلثمه اخرج الترمذی و ابو داؤد و وہ  
 کہتا ہے کہ میں مسلمہ کے ہمراہ ارض روم میں گیا۔ ایک شخص کو لائے جس نے مال غنیمت میں خیانت کی تھی  
 پس سالم سے اسکی بابت پوچھا گیا۔ اسے جواب دیا کہ میں نے اپنے باپ سے سنا ہے کہ وہ اپنے باپ عمر کطیف  
 سے بیان کرتا تھا کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی خیانت کرے اسکا متاع و اسباب جلا دوا اور اسکو مارو  
 راوی کہتا ہے کہ ہم کو اس شخص کے اسباب میں قرآن ملا پس سالم سے اسکی نسبت دریافت کیا گیا اس نے  
 جواب دیا کہ اسکو فروخت کر کے اسکی قیمت تصدق کر دو۔ اس حدیث کو ترمذی اور داؤد نے تخریج کیا ہے  
 تیسرے عبداللہ بن عمرو بن ماس سے روایت کی ہے ان رسول الله صلعم و ابابکر و عمر حر قوا متاع الغل  
 وضربوه زاد فی روایت و منعوه سہمہ اخرج ابو داؤد (رسول خدا صلعم اور ابوبکر و عمر نے غنیمت میں خیا  
 کر نیولے کے اسباب کو جلایا اور اسکو مارا۔ اور ایک روایت میں یہ زیادہ کیا ہے۔ اور اسکا حصہ بند کر لیا۔  
 ابو داؤد نے اسکو روایت کیا ہے) اور کتاب خلاصہ میں جو فقہ حنفیہ کی ایک معتبر کتاب ہے فرمایا ہے۔  
 يجوز التعزیر باخذ المال ان رای الوالی ومن جملته ما يجوز فيه ذلك عدم حضور الجماعة وقال الزاهدی  
 عن ابی یوسف ان التعزیر يجوز للسلطان وله یذكر کیفیتہ (اگر والی کی رائے ہو۔ تو مال لئے جانے  
 کی تعزیر جائز ہے۔ اور جملہ ان قصوروں کے جن میں ایسی سزائیں جماعت کی غیر حاضری ہے۔ اور  
 زائد ہی نے ابویوسف سے روایت کی ہے کہ یہ تعزیر بادشاہ کھیلے جائز ہے۔ اور اسکی کیفیت بیان نہیں کی  
 اور شرح مختصر وقایہ میں فرمایا ہے و عندی عن ابی یوسف ان يجوز التعزیر باخذ المال انتہی (اور ابویوسف  
 سے روایت ہے کہ اخذ مال کی تعزیر جائز ہے) امام رازی نے تفسیر کبیر میں سورۂ نسا کی تفسیر کے ضمن میں  
 روایت کی ہے ان علیہ السلام قال من منع من الزکوة فانا نخذها و شطرنج من ماله (کہ آنحضرت  
 صلعم نے فرمایا ہے کہ جو شخص ہم سے زکوٰۃ کو بند کرے پس میں اس سے زکوٰۃ اور اس کے مال کا کچھ حصہ  
 لیتا ہوں) اس حدیث کو نقل کر نیکی بعد امام رازی فرماتے ہیں فان اخذ شطرنج المال من ماله الزکوة

غیر جائز و لکنہ فعل للمبالغة فی النہج انتہی را اگرچہ زکوٰۃ کو روکنے والے شخص سے اسکے مال کا کچھ حصہ لینا جائز نہیں ہو سکتا لیکن حضرت نے زجر اور تنبیہ میں مبالغہ کر نیکی وجہ سے ایسا عمل فرمایا صاحبانِ خبرت اور اصحابِ فطنت خوب جانتے ہیں کہ زکوٰۃ کا منع کرنا اور غنیمت میں خیانت کرنا ظلم ہے اگر اخذ مال کی تعزیر ظلم ہو۔ تو لازم آتا ہے کہ اس کا علاج نصف مال یا کچھ مال لینے اور غال یعنی غنیمت میں خیانت کر نیوالے کے اسباب کو جلائے اور اسکے حصہ کو روکنے سے کرنا گویا ظلم کا علاج ظلم سے ہوگا کیونکہ لینے والے اور جلائے والے کا مانع زکوٰۃ اور غنیمت میں خیانت کر نیوالے کے مال میں کوئی حق نہیں ہے پس ایسے ایسے موقعوں پر تشیع کرنا اور ان اقوال کو ساتھ ساتھ منسوخ و منہویٰ اور شائستہ ہونا اور بیہودیت کے مماثل اور مانند جاننا کمال دینداری پر دلالت کرتا ہے۔ نیز ایسے ایسے اقوال کو اس باب میں جو خاص کر خصائص امامیہ کہیلے معقود اور موضوع ہے ذکر کرنا محض لغو اور بالکل عبث ہے۔

**قول مصنف تحفہ** نیز اگر ایک شخص اپنی کنیز کو دوسرے شخص کے پاس امانت رکھے اور اسکو پروانگی دیدے کہ جب چاہے اس کنیز سے جماع کرے۔ ان کے نزدیک جائز ہے اور اس امانت دار کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کنیز کے ساتھ بیاکانہ صحبت رکھا کرے۔ انتہی۔

**جواب باصواب** کنیز کے امانت رکھنے میں کسی قسم کا اختلاف نہیں یعنی بالاتفاق جائز ہے اور مصنف نے یہ جو لکھا ہے کہ پروانگی دے یہ قول مردود اور باطل ہے۔ اگر اس سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ امین کو محض مالک کی پروانگی دینے سے عقد تحلیل کا صیغہ پڑے بغیر اس کنیز کیساتھ جماعت کرنا امامیہ کے نزدیک جائز ہے تو یہ کذب محض اور افتراء صریح ہے۔ اور اگر یہ مقصود ہے کہ عقد تحلیل کا صیغہ واقع کرنے کے بعد امین کو اس کنیز پر ملکہ کیساتھ وطی کرنا امامیہ کے نزدیک مباح ہے تو اس میں کسی قسم کی قیاحت اور مخالفت شرع لازم نہیں آتی کیونکہ تحلیل اکثر امامیہ کے نزدیک مطلق نکاح کی ایک قسم ہے۔ اور پیشتر مدایہ فقہ وغیرہ کتب معتبرہ اہل سنت سے ذکر ہو چکا ہے کہ ام ولد کا نکاح اور تزویج غیر کیساتھ جائز ہے پس اگر کوئی شخص اپنی کنیز بلکہ ام ولد کو کسی شخص کے پاس امانت رکھے اور تزویج بھی کر دے۔ اس امانت دار کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کنیز اور اس کی حرم سے جس نے اس شخص کے مال بچہ جنم دیا بیاکانہ صحبت رکھا کرے۔ باوجودیکہ عطا بن ابی ریح بھی جو امام اعظم ابوحنیفہ کا استاد اور شیخ ہے تحلیل کے جائز ہونیکا قائل ہے۔ اور کنیز کا امانت رکھنا اور تحلیل اسکے نزدیک جائز ہے پس اس مسئلہ کا اس باب میں جو خصائص امامیہ کہیلے مقرر کیا گیا

ہے۔ محض لغو اور عبث ہے۔

## قول مصنف تحفہ

ایسا ہی اگر ایک شخص دوسرے شخص سے کہے کہ میں نے اس کنیز کے تمام منافع تجھ کو سچل کر دئے۔ اس کو اس کنیز سے جمع کرنا حلال طیب ہو جاتا ہے۔ اور کنیزوں کی فرج کا ماریتاً دینا خواہ بالخصوص خواہ تمام منافع کے ضمن میں ان لوگوں کے نزدیک جائز ہے اور اُم ولد کو بھی عاریتہ دینا درست ہے۔ اور یہ تمام احکام نص قرآنی کے برخلاف ہیں والذین لفروجهم محافظون الا علی ازولجهم او مالک ید بیہم فانہم غیر ملوین فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک ہم العادون اتہی کلہم (اور جو لوگ کہ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں۔ مگر اپنی بیویوں پر یا جوان کی ملکوت میں پس وہ لوگ ناقابل ملامت ہیں۔ پس جو کوئی اس حد سے تجاوز کرے پس وہ لوگ حد سے نکل جانوالے ہیں)

تحلیل کی حقیقت اس طرح پر ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کیلئے اپنی کنیز سے مباشرت کرنا حلال کر دے۔ اور اسکے جواز کیلئے چند شرطیں ہیں

## جواب باصواب

شرط اول۔ ایجاب ہے مثلاً کنیز کا مالک کہے احللت لک ولحی امتی فلا نہ (میں نے اپنی فلاں کنیز سے وطی کرنا جائز کیا)

شرط دوم۔ قبول ہے مثلاً وہ شخص کہے۔ قبلت (میں نے قبول کیا)

شرط سوم۔ یہ ہے کہ وہ کنیز شوہر دار نہ ہو۔

شرط چہارم۔ یہ ہے کہ جو شخص تحلیل کرتا ہے وہ اس کنیز کا مالک ہو۔ ان کے سوا اور بھی شرطیں ہیں جو بہ تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے جو صاحب چاہیں۔ وہاں مطالعہ فرمائیں۔

جب یہ شرائط متحقق ہو جائیں۔ تو اس شخص کو اس کنیز سے مباشرت کرنی مباح ہو جاتی ہے۔ اور اب مالک خریدے بغیر اس کنیز سے وطی نہیں کر سکتا۔ اور اگر کسی شخص نے ایک کنیز کی خدمت کو کسی شخص پر حلال کر دیا ہو۔ تو شیخ اس کنیز سے وطی نہیں کر سکتا۔ اور علمائے امامیہ میں اس امر میں اختلاف ہے۔ کہ یہ قسم نکاح میں داخل ہے۔ یا ملک عین میں بعض علما مثل سید مرتضیٰ قائل ہیں کہ نکاح میں داخل ہے۔ اور اسکا مالک اسکا اور اسکے مہر کا مالک ہے۔ اسے اسکا مہر نکاح کو بخش دیا ہے۔ فتاویٰ عالمگیریہ میں فرمایا ہے وللموٰلے ان یمہب صداق امتہ من زوجہا وکذلک مدبۃ دام وللا (اور مالک کو اختیار ہے کہ اپنی کنیز کا مہر اسکے شوہر کو بخش دے۔ اور اسی طرح اپنی مدبرہ اور اپنی ام ولد کنیز کا مہر معاف کر دینا اختیار ہے) اور بعض علما کا یہ قول ہے کہ وہ ملک عین میں داخل ہے۔ اسلئے کہ ملک کی دو قسمیں ہیں (۱) ملک عین (۲) ملک منفعت اور یہ قسم ملک منفعت میں داخل ہے۔ اور ملک منفعت عام ہے۔ خواہ ملک اصل کے تابع ہو۔ یا منفرد ہو بغیر

سند تحلیل یہ نہیں

۲۱۲

شرائط تحلیل

مالک کی نہیں

ماورین کا فرق

اقسام ملک کی مزید تشریح

ان الفاظ کی تفصیل جن صفوہ ۲۱۴ ہفت روزہ کی طرح ہو جائے

بتبعیت۔ اسی تقسیم کی بنا پر حق سبحانه و تعالیٰ نے اودا ملکیت ایما نعم فرمایا ہے۔ اور اگر ملک عین سے خاص ہو تو من ملکیت ایما نعم ارشاد فرماتا۔ اسلئے کہ لفظ من ذوی العقول سے خاص ہے۔ برخلاف ما کے کہ وہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کیلئے متعمل ہے۔ کنز العرفان میں فرمایا ہے ہل هو داخل فی ملک الیمن لان الملك يشتمل على العين والمنفعة والتخليل تملك منفعة ولذلك قال اودا ملکیت ایما نعم ویویدہ روایات اصحاب المتظارفہ وحينئذ نقول ملک المنفعة اعم من ان يكون تابعا لملك الاصل او منفردا انتهى (آیا وہ ملک عین میں داخل ہے؟ اسلئے کہ ملک کی دو قسمیں ہیں (۱) ملک عین (۲) ملک منفعت اور تخلیل تملیک منفعت ہوا اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اودا ملکیت ایما نعم (یا وہ چیزیں جنکے تھارے دونوں ہاتھ مالک ہوں) اور ہمارے اصحاب کی روایات کثیرہ اس پر دلالت ہیں۔ اور اب ہم کہتے ہیں کہ ملک منفعت عام ہے۔ خواہ وہ ملک اصل کے تابع ہو۔ یا ملک اصل کے تابع نہ ہو۔ اور بالکل اس سے جدا ہو۔ فتاویٰ حمادیہ میں بھی تملیک عین اور تملیک منفعت دو قسمیں کر کے فرماتے ہیں۔ فی شرح الطحاوی قال السیخ الامام التملیک علی ضربین تملیک منفعة و تملیک عین و کل وجه علی وجهین اما ان یکون ببدل او غیر بدل فتملک العین ببدل هو البیع و تملک العین بغیر بدل الهبة والصدقة والوصية وما اشبه ذلك و اما تملک المنفعة ببدل ففی کالاجارة و تملک المنفعة بغیر بدل هی العارضة۔ (شرح طحاوی میں ہے شیخ امام نے فرمایا ہے۔ کہ تملیک کی دو قسمیں ہیں (۱) تملیک منفعت (۲) تملیک عین اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو بالعوض ہو (۲) یا بغیر عوض پس تملیک عین بالعوض بیع ہے اور تملیک عین بغیر عوض ہبہ صدقہ وصیت وغیرہ۔ اور تملیک منفعت بالعوض وہ مثلاً اجارہ ہے اور تملیک منفعت بغیر عوض عاریت ہے)

الغرض نکاح خفیہ کے نزدیک ایسے لفظ سے منعقد ہوتا ہے جو تملیک پر دلالت کرے خواہ صریحا دلالت کرے خواہ بطریق کنایہ مثلاً نکاح تزویج۔ ہبہ۔ عطا بیع۔ بشرے۔ صدقہ۔ اجارہ۔ قرض۔ سلم کے الفاظ سے۔ اور بقول بعض علماء لفظ صرف سے بھی۔ اور فتاویٰ ولوالحی میں فرمایا ہے وینعقد بكل لفظ بیع لملک الامیدان نحو الهبة والصدقة و لفظ التملیک اما لفظ البیع والشرع فمختلفا لمشاخ فیه ایضا قال بعضهم ینعقد لنکاح وعن ابی حنیفة انه قال کل لفظ یملک به شی ینعقد لنکاح فیدل هذه الرواية على ان النکاح بلفظ الاجارة ینعقد انتهى (اور نکاح ہر ایک اس لفظ کیساتھ منعقد ہو جاتا ہے جو تملیک عیان کیلئے صحیح ہو جیسے ہبہ صدقہ اور لفظ تملیک لیکن لفظ بیع و شری میں بھی مشاخ کا باہم اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ ان سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے

کہ ہر دو لفظ جس سے چیز ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے اس سے نکاح بھی منع ہو جاتا ہے۔ یہ روایت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ نکاح لفظ اجارہ سے بھی منع ہو جاتا ہے اور کرنی جوئیں الفقہاء اہل سنت ابو حنیفہ کے تلامذہ معتبر سے ہے اسکے مذہب کی موافق نکاح لفظ عاریت سے بھی منع ہو جاتا ہے۔ شرح کنز میں فرمایا ہے ولا ینعقد بلفظ الاجارة والاعارة فی الصحیح خلافاً للکرنی فیہما (اور نکاح صحیح قول کی موافق لفظ اجارہ اور اعادہ سے منع نہیں ہوتا۔ برخلاف کرنی کے کہ اسکے نزدیک ان دونوں لفظوں سے منع ہو جاتا ہے صاحبان عقل و دانش خوب جانتے ہیں کہ نکاح بیع۔ ہبہ۔ صدقہ۔ عطا۔ قرض۔ رہن اور اجارہ وغیرہ الفاظ حقائق عرفیہ ہیں ان میں سے ہر ایک لفظ ایک مفہوم پر دلالت کرتا ہے جس کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے اور اپنے مفہوم کے سوا دوسرے مفہوم پر عرفاً اور شرعاً دلالت نہیں کرتا جب کہ ان الفاظ سے جو عرفاً اور شرعاً نکاح اور تزویج پر دلالت نہیں کرتے حرائر یعنی آزاد عورتوں میں کہ جن میں احتیاط کی رعایت زیادہ تر مد نظر ہوتی ہے عقد نکاح منع ہو جاتا ہے تو پھر اگر بعض لوگ لفظ احلت لك وطی جاریتی فلائت سے جو جوری کی حلیت مباشرت۔ انکاح۔ اور تملیک منفعت پر صریحاً دلالت کرتا ہے نکاح جواری کی بعض قسموں کو اس عبارت سے منع کریں تو ہمیں کسی قسم کی قباح و شاعت لازم نہیں آتی محض منع واستبعاد قابل سماعت نہیں ہو سکتا جنک کہ کتاب و سنت سے کوئی واضح دلیل پیش نہ کی جائے نیز صاحبان انصاف و عقل پر مخفی اور پوشیدہ نہیں ہے کہ اگر ایک کنیز کا مالک دوسرے شخص سے کہے احلت لك فرج جاریتی یا وطی جاریتی (میں نے اپنی کنیز کی فرج یا وطی کو تیرے لئے حلال کیا) اور ایک عورت کا ولی دوسرے شخص سے کہے وھنتك یا اعرتك وطی ابنتی (میں نے اپنی بیٹی کی طی تجھ پر ہبہ کی ریا تجھ کو عاریت دی) ان دونوں جملوں میں کوئی فرق نہیں ہے اب دوسری صورت کے جواز کا قائل ہونا اور پہلی صورت کو ناجائز قرار دینا محض تحکم ہے اور عقل و انصاف سے دور آؤ مصنف نے جو یہ توہم فرمایا ہے کہ تحلیل جواری آیہ والذین ہم لھن وجہم حافظون الاعلیٰ از واجہہ و مالکیت ایما نھم فانھم غیر ملوہین فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک ہم العادون کے مخالف ہے وہ اس تقریر سے جو پہلے مذکور ہوئی۔ مضحل اور زائل ہو جاتا ہے۔ باوجودیکہ عطا بن رباح بھی تحلیل جواری جواز کا قائل ہے جوئیں الفقہاء ابو حنیفہ کے مشائخ اور اساتذہ سے ہے اور امام صاحب نے اسکے حق میں ارشاد فرمایا ہے ہارایت فیمین لقیبت افضل من عطا بن رباح (میں نے جن لوگوں سے ملاقات کی ہے عطا بن رباح سے افضل شخص نہیں دیکھا جیسا کہ شیخ دہلوی کے رجال مشکوٰۃ میں ہے نیز رجال مذکور میں ترجمہ عطا بن رباح میں مرقوم ہے۔ وکان احد الاعلام ومن اجلہما الفقہاء کان ثقة فقیہا لما کثیر الحدیث وقال الا وراعی

صنف عقد تحلیل پر مزید روشنی

عطا بن رباح اسناد ابو حنیفہ جو تحلیل کا قائل ہو

یوم مات ہومات ارضی اهل الارض عند الناس (وہ نہایت ذکی عالم اور طویل الشان فقیہ تھا۔  
 اور وہ ثقہ فقیہ اور کثیر السند حدیث عالم تھا۔ اور جس روز اس کا انتقال ہوا۔ تو اوزاعی نے کہا کہ آج لوگوں کے  
 نزدیک پسندیدہ ترین اہل زمین نے انتقال کیا) نیز صاحب طبقات التابعین نے عطا بن ریح کے  
 حالات میں لکھا ہے کہ کہتے ہیں کہ مفتی اور فقیہ کا منصب مکہ میں مجاہد اور عطاء پر منحصر تھا جب بے مسکن  
 کی خلقت ج میں آتے تھے۔ تو امرائے بنی امیہ کی طرف سے مناوی خیمہ بہ خیمہ یہ کہتا ہوا پھرتا تھا کہ عطا  
 بن ابی ریح کے سوا کوئی اور شخص مسئلہ کا جواب نہ دے۔ اور نہ کوئی اسکے موافقونی لکھے انتہی یہ ہر گوار  
 بھی تحلیل جواری کے جائز ہونیکا قائل ہے۔ اور اپنی کنیزوں کو تحلیل کے طور پر لوگوں کو مباشرت کیلئے  
 دیا کرتا تھا۔ کتاب طبقات تابعین میں مرقوم ہے کہتے ہیں عطا بن ابی ریح سے فقہ کے باب میں دو حکم  
 غریب مروی ہیں۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ وہ مالکوں کی اجازت سے کنیزوں سے وطی کرنا جائز جانتا تھا کہتے  
 ہیں کہ وہ اپنی کنیزوں کو مہمانوں کے پاس بھیجتا تھا کہ جو فعل ان کیساتھ وہ چاہیں کریں۔ انتہی شیخ ابوالحسن  
 شاذلی نے بھی کتاب منہج وفیہ شرح رسالہ غریہ میں اس حکم کو عطا بن ابی ریح سے منسوب کیا ہے نیز ابن  
 خلکان اپنی تاریخ میں لکھتا ہے ابو محمد عطا بن ابی ریح ونقل اصحابنا عن المدینۃ انہ کان یری  
 وطی جواری باذن اربابہن وحکی ابوالفرح العجلی المقدم ذکرہ فی حرف المہمزہ فی کتاب شرح  
 مشکلات الوسط والوجیز فی الباب الثالث من کتاب لہ عن عطا انہ کان یبعث بجواریہ  
 الی اخیانہ والذی لعقدہ اذ ان هذا تعبد فانه ولورای الحال کانت المردۃ والغیرۃ یا بی ذلک  
 فکیف یظن هذا المثل ذلک السند الامام ولما ذکرہ الا لغرابتہ (ابو محمد عطا بن ابی ریح ہمارے  
 اصحاب اہل مدینہ نے نقل کیا ہے کہ وہ کنیزوں سے وطی کرنا ان کے مالکوں کی اجازت سے جائز جانتا تھا۔  
 اور ابوالفرح عجلی نے جس کا ذکر پہلے حرف ہمزہ میں آچکا ہے کتاب شرح مشکلات الوسط والوجیز کتاب  
 الرہن کے باب ثالث میں عطا کی نسبت ذکر کیا ہے کہ وہ اپنی کنیزیں اپنے مہمانوں اور معتقدین کے پاس  
 بھیجا کرتا تھا لیکن یہ حکم تعبدی سے اور اگر اس حالت میں غور کیجائے۔ تو مردت اور غیرت اسکو منظور نہیں کرتی  
 پس ایسے مستند امام کیلئے کیونکہ ایسا گمان کیا جاسکتا ہے۔ اور میں نے صرف غریب و نادار جانکر اسکا ذکر کیا  
 ہے) صاحبان علم و انصاف پر ظاہر اور روشن ہے کہ گزشتہ واقعات کا علم ثقہ اور معتبر لوگوں کے نقل و  
 بیان سے حاصل ہوا کرتا ہے جب ایک چیز نقل ثقات سے ثابت ہو جائے۔ تو وہم و خیال کے استبعاد  
 اور بعید جاننے سے اسکے علم میں کسی قسم کا قدح وارد نہیں ہو سکتا مثلاً فرض کرو کہ نقل ثقات و تحریر  
 علمائے معتبرین سے ثابت ہوا کہ فلاں مقل طویل القدر نے اپنے آپکو کوٹھے پر سے گرا دیا یا خود کو میں

میں گر پڑا۔ اب وہ ہم کے استبعاد کو اس خبر کے عدم تحقق اور نفی ثبوت میں کسی قسم کا دخل نہیں دے سکتا۔ پس ابن خلکان کا استبعاد کہ ایسے متقدم امام سے ایسا فعل جو مروت وغیرت سے دور ہو کیونکر گمان کیا جاسکتا ہے۔ درجہ اعتبار سے ساقط ہے۔ المختصر اس مسئلہ کو اس باب میں جو خاص امامیہ کے خصائص کیلئے مقرر کیا گیا ہے۔ ذکر کرنا مستدرک اور نحو محض ہے۔

**قول مصنف تحفہ** نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر ہوشیار بچہ اپنے وارثوں سے گم ہو کر کسی شخص کے پاس پہنچ جائے۔ اسکو اس بچے کا اٹھانا اور گھر میں رکھنا جائز نہیں ہے حالانکہ بچے کے ضائع ہونیکا اندیشہ ہے۔ اور خواجہ گراور لوطی لوگ اس قسم کی عزیمت جنس کے ہمیشہ طالب اور جو یارہتے ہیں۔ اسکے نہ اٹھائیں بیشک اسکی ہلاکت ہر جیسا کہ تجربہ میں آچکا ہے۔ حالانکہ وہ بچہ چھپن اور خور و سالی کیوجہ سے اپنی آفات و مودیات کے دفعیہ اور کسب معاش سے عاجز ہے پس اس کا انتقام (اٹھانا) حیوانوں کے انتقام سے زیادہ تر موکد اور ناکیدی ہوگا۔ انتہی۔

**جواب باصواب** مصنف نے جو کچھ یہاں افادہ فرمایا ہے نہایت ہی عجیب و غریب ہے کیونکہ آپ کے کلام سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ تمام امامیہ اس قول کے قائل ہیں حالانکہ یہ خلاف واقع ہے اسلئے کہ محققین علمائے امامیہ نے تصریح فرمائی ہے کہ میزبچے کا انتقام جائز ہے بشرائع الاسلام میں فرمایا ہے الاول فی اللقیط وھو کل صبی ضائع لا کافل لہ ولا ریب فی تعلق الحکم بالنقاط الطفل غیر المميز وسقوطہ فی طرف البالغ العاقل و فی الطفل المميز ترد والاشبہ جواز النقاط لصغره وعجزه عن دفع ضررته انتہی (اول لقیط کے بیان میں لقیط وہ بچہ ہے جو گم ہو گیا ہو اور اس کا کوئی کفیل نہ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ یہ النقاط کا حکم غیر میزبچے سے متعلق ہے۔ اور بالغ اور عاقل کے بارے میں یہ حکم ساقط ہے۔ اور طفل میزبچے کے باب میں تردد ہے اور اشبہ قول یہ ہے کہ اسکا انتقام جائز ہے کیونکہ وہ صغیر سن بچہ ہے اور اپنی ضرورت کے ہم پہنچائیے عاجز ہے)

اور شرح لمعین فرمایا ہے الاول فی اللقیط وھو انسان ضائع لا کافل لہ حال الانتقاط ولا یستقل بنفسہ ایہ دالیسی علی دالیصلی ویدفع عن نفسہ المہلکات المکن دفعہا عادة فیلتقط الصبی والصبیۃ وان میزاعلے الاقوال عدم استقلالہما بانفسہما والہ میبلغا فیتنخ النقاطھما حیث لا استقلال لہما وانتفاء الولاية عنہما نعم لو خاف علی البالغ التلف فی مہلکة وجب نقاذہ کانتقاذا الغریق ونحوہ انتہی (اول لقیط کے بیان میں اور وہ گم شدہ انسان ہے جس کا انتقام کی حالت میں کوئی کفیل نہ ہو۔ اور نہ وہ بذات خود مستقل ہے۔ یعنی نہ خود اپنی درستی اور اصلاح میں کوشش کر

اعراض متعلق بچہ گم شدہ  
صفحہ ۲۱۹

قضا کی تشریح اور اسکا حکم

سکتا ہے۔ اور نہ ہلاکت کو اپنے نفس سے دور کر سکتا ہے جن کا دفعیہ عادتاً ممکن ہے پس لڑکا اور لڑکی  
 التقاط کیلئے اگرچہ وہ ممیز ہوں علی الاقویٰ کیونکہ وہ جب تک بالغ نہ ہوں اپنے نفسوں میں مستقل نہیں ہیں  
 پس بالغ ہونے پر ان کا التقاط منع ہے کیونکہ وہ بذات خود مستقل ہو گئے ہیں اور ولایت ان سے منتفی ہوئی  
 ہے۔ ہاں اگر بالغ کیلئے کسی ہلاکت میں تلف ہونیکا خوف ہو۔ تو اسکا اس ہلاکت کے مقام سے چھڑانا اور بچانا  
 واجب ہے جیسے ڈوبے شخص کو ڈوبنے سے بچانا وغیرہ لیکن ایک ضعیف احتمال یہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اس قول  
 کے قائل کے نزدیک طفل ممیز سے وہ بچہ مراد ہے جو نیک و بد اور صلاح و فساد میں ایسی تمیز رکھتا ہو کہ ہم فرست  
 اور عقل و کیاست میں بالغوں کے مشابہ ہو۔ اسلئے کہ ایسے بچے اکثر اوقات بالغوں کی طرح اپنے نفس کی کفایت  
 و پرورش اور حفظ و صیانت کرنے میں کسی دوسرے معاون کی زائد معاونت اور امداد کے محتاج نہیں ہوا کرتے  
 بہت سے ممیز اور تمیز و ہوش دار بچے عقل و شعور میں بعض اہم بڑھوں سے جن کو عرف میں پیر یا بالغ کہا جاتا  
 ہے بڑھکے اور فائق تر ہوتے ہیں جیسا کہ بارہا تجربہ اور شاہدہ میں آچکے ہیں۔ اور بزرگوں نے کہا ہے بزرگی عقل  
 سے ہے نہ کہ سالوں کی زیادتی سے پس التقاط کا مقصد اور اسکی اصلی غرض کہ جو حفاظت و وصیانت ہے ایسے  
 بالغ بچوں میں مفقود ہوتی ہے۔ اسلئے ان کیلئے بھی بالغوں کی طرح عدم التقاط کا حکم ہوگا۔ غایتہا لم اشرح  
 شرائع الاسلام میں فرمایا ہے منشاء التردد قاله المصنف من امتناع عن الضیاع  
 الاستقلال بنفسہ مصنف نے جو اس مقام پر لفظ تردد کو استعمال کیا ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ  
 (یعنی طفل ممیز) اپنے نفس کو ہلاکت سے بذات خود بچانے پر قادر ہے اور اگر کبھی کسی وقت ان میں سے کوئی  
 سا کسی گرداب ہلاکت میں گرفتار ہو۔ اور اسکے تلف اور ضائع ہونیکا اندیشہ ہو۔ اس قول کے قائل شخص کے  
 نزدیک اس کو اس ہلاکت سے چھڑانا اور نجات دینا ہر اس شخص پر واجب ہے جو اسوقت اس موقع پر پہنچ  
 جائے۔ اور اس مقام میں اصلی غرض ان کو اس گرداب ہلاکت سے بچانا اور حفاظت کرنا ہے۔ نہ کہ ان کی  
 پرورش اور تربیت کرنا۔ اور جو بچہ عقل و شعور میں اس درجہ کو نہ پہنچا ہو۔ وہ ان علماء کے نزدیک طفل ممیز کا  
 حکم نہیں رکھتا۔ اور اس کا التقاط ان کے نزدیک جائز ہے پس جناب افادت مآب کا اعتراض اس قول  
 پر بھی محض بیوجہ اور غیر موزوں و نامعقول ہے۔ چنانچہ صاحبان عقل و نہی پر خوب اصرار و روشن ہے۔

تیرہ لوگ کہتے ہیں کہ اجارہ زبان عربی کے بغیر منعقد  
 نہیں ہوتا۔

**قول مصنف تحذیر**

فقہ امامی کی کتب متداولہ مثلاً شرائع الاسلام ارشاد الاذمان  
 علامہ علی وغیرہ میں کہیں اس امر کی تصریح موجود نہیں ہے کہ

**جواب باصواب**

طفل ممیز میں ایک احتمال

صفحہ ۳۲۰

جلد اجارہ

صیغہ اجارہ عربی میں ہونا ضروری ہے لیکن اگر بالفرض اسکو تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ حکم بھی اسی حدیث شریف کی متفرعات میں سے ہے جو شیخ جلال الدین سیوطی نے کتاب جامع صغیر میں روایت کی ہے کہ آنحضرت علیہ وآلہ السلام نے فرمایا۔ من احسن منکم العربیۃ فلا یتکلمن بالفارسیۃ فانہ یورث اللفاق (جو شخص تم میں سے عربی اچھی طرح بول سکتا ہو وہ فارسی میں گفتگو نہ کرے کیونکہ وہ نفاق کو پیدا کرتی ہے) ظاہر ہے کہ یہ حکم اسی صورت میں ہے جبکہ زبان عربی پر قدرت رکھتا ہو اور ایسی حالت میں اس عقد (اجارہ) کا جو عقد لازمہ شرعیہ سے ہے۔ ان الفاظ و عبارات میں واقع کرنا لازم ہوگا اور اسکے سوا اور الفاظ میں ممنوع ہوگا چونکہ اس قول میں جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم امامیہ کیساتھ شریک ہیں اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ شافعی کے نزدیک اس شخص کو جو عربی زبان پر قدرت استغنا رکھتا ہو عربی زبان کے سوا کسی اور زبان میں گفتگو کرنا مطلقاً مکروہ ہے اس مسئلہ کو اس باب میں جو امامیہ کے خصائص اور منقولات کیلئے مخصوص اور موضوع ہے محض لغو و بیکار ہے اور جناب فہامی جو تشنیعات ایسے مقامات میں امامیہ کو فرماتے ہیں اگرچہ امامیہ ان سے چیزاں بدل نہیں ہوتے کیونکہ فان البلیۃ اذا عمت طابت (بلا جب عام ہو جائے تو بھلی معلوم ہوا کرتی ہے) ع مرگ ابنوہ جتنے وار و مشہور قول ہے لیکن حقائق و معارف دستگاہ کو بھی فکر و بازخواست اہم اور ضروری ہے ہر فقہم اہم مسئلوں۔

**قول مصنف تحفہ** نیز قائل ہیں کہ جو کوئی غیبت امام مہدی کے زمانہ میں کفار کے جہاد اور رہنوں کی چوکیداری کیلئے اپنے آپ کو نوکر بنائے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ غیبت امام کے زمانہ میں جہاد فاسد ہے پس اسکا اجارہ بھی صحیح نہ ہوگا انتہی کلام اس قول کے اطلاقی میں خط واقع ہوا ہے یعنی مصنف نے جو جواب باصواب مطلقاً فرما دیا ہے کیونکہ غیبت امام کے زمانہ میں جہاد فاسد ہے اس میں خط واقع ہوا ہے کیونکہ امامیہ زمانہ غیبت میں مطلقاً جہاد کے عدم جواز کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ بحث جہاد میں تفصیل اسکا ذکر ہو چکا ہے اور بعض قسم کے جہاد غیبت امام کے زمانے میں امامیہ کے نزدیک واجب ہیں مثلاً جبکہ کفار مسلمانوں کے علاقہ پر چڑھائی کریں اور ان سے اسلام کو ضرر اور آسیب پہنچے۔ اس حالت میں ان سے جہاد کرنا امامیہ کے نزدیک واجب ہے اور کسی صاحب اختیار کو امام جہاد میں اعانت کیلئے کسی کو اجیر یعنی نوکر رکھنے کی ضرورت ہو اسکو اس صورت میں مقابلہ کفار کیلئے نوکر رکھنا واجب ہے نیز اسلئے کہ صائل یعنی حملہ آور کا دفعیہ واجب ہے جب رہن مال لینے اور مسلمانوں کو

صیغہ اجارہ کی نسبت تو ہم مصنف کا دفعیہ

مسئلہ جہاد کے متعلق اعتراض  
مسئلہ جہاد کی مزید توضیح  
صفحہ ۲۲

عدم جواز اجارہ کا الزامی جواب

اعتراض ترمذیہ پر

جواب معقول جواب الہ ہدایہ

جواب الزامی

قتل کر نیے دے ہوں۔ ان سے جنگ کرنا واجب ہے اور احتیاج کی صورت میں اس گروہ فساد پر وہ کی ممانعت کے لئے نوکر رکھنا واجب ہے۔ نیز مرابطہ یعنی ملک اسلام کی سرحد کی حفاظت اور چوکیداری بھی امامیہ کے نزدیک مخبات منکدہ سے ہے۔ پس مصنف کے اس قول کا اطلاق مطلقاً باطل ہے۔ بالقرض اگر مصنف کی تحریر کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ہم اسکے جواب میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اجرت کے لینے سے اظہار نیت جس کا ہونا عبادت میں معتبر ہے فوت ہو جاتا ہے۔ پس مخلصین کو اجرت کا لینا لازم ہے۔ یا وجودیکہ خفیہ عبادت بجالانیکہ لئے مکان کرایہ پر دینا جائز نہیں جانتے۔ اجواب البواب۔

**قول مصنف تحفہ** نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر ایک شیعہ اپنی ام ولد کو خدمت اور وکیلگی کیلئے ایک شخص کا نوکر بنائے اور اسکی فرج کو دوسرے شخص کیلئے حلال کر دے تو خدمت پہلے شخص کے لئے ہوگی۔ اور وطی دوسرے شخص کیواسطے۔ انتہی۔

**جواب باصواب** اس سے پہلے کئی بار مذکور ہو چکا ہے کہ تحلیل عقد تحلیل کے انعقاد اور ایجاب و قبول کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اور عقد تحلیل کے انعقاد

کی صورت میں امامیہ کے نزدیک وہ نکاح کی اقسام میں داخل ہے۔ اور اہانت کے نزدیک کینز کو اجارہ پر دینا اور اسکو لوگوں کی خدمت کیلئے نوکر بنانا اور دوسرے شخص سے اسکی تزویج کرنا جائز ہے۔

یہاں میں فرمایا ہے ولہ ولجھا واستخداھا واجارھا وتزوینھا (اور اسکو اس کینز سے وطی کرنا اور اس سے خدمت لینا اور اسکو اجارہ پر دینا اور اسکو دوسرے کی زوجیت میں دینا جائز ہے) پس اس مسئلہ کے مطابق اگر کوئی غیر امامی شخص اپنی ام ولد کو خدمت اور وکیلگری کیواسطے ایک شخص کا نوکر بنائے اور دوسرے شخص سے اسکی شادی کر دے تو خدمت تو پہلے شخص کیلئے ہوگی۔ اور وطی دوسرے شخص کیواسطے۔

نیز مکرر گذارش کر چکے ہیں کہ عطا بن ابی ریح جو امام اعظم ابو حنیفہ کو فی کے اجلہ مشائخ سے ہے تحلیل کے اباحت یعنی مباح ہو نیک قائل ہے پس اگر وہ اسکی تابعین جو اس مسئلے میں اس (عطا) کے پیرو اور مقلد ہونگے اگر اپنی ام ولد کو خدمت اور وکیلگری کی خاطر ایک شخص کا نوکر کرادیں اور اسکی فرج کو دوسرے شخص کیلئے حلال کر دیں اس صورت میں خدمت پہلے شخص کیلئے ہے۔ اور وطی دوسرے شخص کیلئے پس اس مسئلہ کا اس باب میں جو خصائص امامیہ کیلئے موضوع اور معقودہ سے مندرج کرنا محض

نفاذ و عبث ہے۔ حالانکہ مصنف نے ام ولد کے نوکر کرانے کے مطلقاً جواز و اباحت کو امامیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ قابل غور ہے جامع عباسی میں کمرویات اجارہ میں فرماتے ہیں۔ ہشتم اجارہ پر دینا (یعنی اجارہ پر دینا بکراہت جائز ہے۔ نہ کہ مطلقاً جائز جیسا کہ مصنف کے کلام سے مترشح ہوتا ہے)۔

## قول مصنف تحفہ

ہوتا۔ انتہی کلامہ۔

## جواب باصواب

تیزیہ لوگ قائل ہیں کہ ہبہ عربی زبان کے بغیر درست نہیں ہیں  
اگر کوئی شخص ہزار دفعہ کہے میں نے بخشا میں نے بخشا ہبہ نہیں

فقد امامیہ کی کتب متداولہ مروجہ مثلاً شرائع الاسلام اور اسکی شرح  
شرح لمعہ اور شاد الاذمان علامہ حلی وغیرہ میں کہیں اس امر کی تصریح

موجود نہیں کہ ہبہ کے صیغہ میں عربین شرط ہے بلکہ ظاہر ان کتابوں کی عبارت کا اطلاق تعلیم اور ہفت  
وزبان میں اسکے متفق ہونے پر دلالت کرتا ہے بشرائع میں فرمایا ہے وہی تقتضی الایجاب والقبول

والقبض والایجاب کل لفظ قصد بہ التملیک لذلک لکولہ مثلاً دھبتک و ملکک (اور ہبہ میں ایجا  
وقبول اور قبضہ کی ضرورت ہے اور ایجاب ہر وہ لفظ ہے جس سے تملیک مذکور مقصود ہو مثلاً کوئی شخص کو

دھبتک (میں نے تجھ کو ہبہ کیا) اور ملکک (میں نے تجھے اس چیز کا مالک بنالیا) اور بالفرض اگر  
مصنف کے قول کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ زبان عربی میں کلام

کرنیکی استطاعت اور قدرت حاصل ہو پس اس حالت میں یہ حکم حدیث من احسن منکم العربیۃ فلا  
یتکلمن بالفارسیۃ فانہ یورث النفاق کی متفرعات میں سے ہوگا جسکو شیخ جلال الدین سیوطی نے

جامع صغیر میں روایت کیا ہے (جساکہ پیشتر بیان ہوا) الغرض چونکہ ہبہ عقود شرعیہ سے ہے اس لئے  
اسکا ان الفاظ اور عبارات میں منع کرنا لازم ہے جو شارع علیہ السلام سے ماثور اور مروی ہیں۔ کیونکہ

حتی الامکان آنجناب کی تاسی اور پیروی آئین ایمان کی ضروریات میں سے ہے اور یہ بات مدح  
کا موجب ہے نہ کہ قدح کا باعث تیزیہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ شافعی عربی زبان میں گفتگو کر سکنے کی

حالت میں غیر زبان میں گفتگو کرنا مطلقاً مکروہ جانتے ہیں۔ فذکر۔  
قول مصنف تحفہ

آور کہتے ہیں کہ فقط اپنی ملوکہ کی طبی کا بخشا (ہبہ کرنا) درست  
ہے اور فرج کی عاریت ہو جاتی ہے۔ انتہی۔

## قول مصنف تحفہ

## جواب باصواب

یہ تحریر چند وجہوں سے مردود اور مدفوع ہے۔ وجہ اول  
یہ کہ اس قول کو امامیہ سے منسوب کرنا محض افتراء اور خالص بہتان

ہے کیونکہ امامیہ طبی ملوکہ کا بخشا اور اس کا ہبہ کرنا ناجائز جانتے ہیں اور انکے نزدیک عقد تحلیل کو لفظ ہبہ  
سے منع کرنا درست نہیں ہے خاتمۃ المحدثین مولانا محمد باقر مجلسی علیہ الرحمۃ نے اجوبہ مسائل میں فرمایا ہے

ایک شخص کی کنیز دوسرے شخص پر عقد دائمی یا منعد یا تحلیل سے حلال ہوتی ہے اور منفعت طبی کا بخشا  
اور ہبہ کرنا شرعاً درست نہیں ہے اور تحلیل لفظ ہبہ سے واقع نہیں ہوتی پس مصنف نے جو تفریع اس پر

تیزیہ لوگ قائل ہیں کہ ہبہ عربی زبان کے بغیر درست نہیں ہیں

مصنف کا اعتراض باصواب ہے

تحلیل پر مزید اعتراض

تحلیل لفظ ہبہ درست نہیں

عاریت امتناع امامیہ صفحہ ۲۱۳ کے نزدیک جائز نہیں

صیغہ تحلیل بلفظ عاریت منعقد نہیں ہوتا الزامی جواب زور سے فقہ حنفیہ

کی ہے کہ یہ عاریت فرج ہو جائے۔ وہ بھی باطل اور مندرج ہو گئی۔ اور بعض علماء جو تحلیل کو بطریق  
تملیک منعقد ملک میں کی قسم سے جانتے ہیں۔ ان کے نزدیک بھی عاریت فرج لازم نہیں آتی۔ کیونکہ  
تملیک منعقد ان کے نزدیک دو قسم میں ہے (۱) عاریت (۲) تحلیل اور یہ دو قسمیں ایک دوسرے کے  
مقابل ہیں تحلیل کا مفہوم اور اسکی شرطیں عاریت کے مفہوم اور اسکی شرطوں سے بالکل مغائر اور جدا  
ہیں پس ان کے عقد اور تکریم ہونیکا تو ہم منحل اور باطل ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ امامیہ کے نزدیک تحلیل  
جائز ہے۔ اور عاریت امتناع (عاریت فائدہ حاصل کرنا) جائز نہیں اور یہ حکم فرقہ امامیہ کی اجماعیات  
میں داخل ہے جامع عباسی میں فرمایا ہے۔ اور کنیز کا عاریت لینا اس سے فائدہ اور تمتع حاصل کرنیکی  
غرض سے جب تک کہ لفظ تحلیل یا اباحت سے عقد کو منعقد نہ کریں جائز نہیں ہے۔ شیخ شہید ثانی طاب  
نراہ نے شرح شرائع میں فرمایا ہے (لا خلاف عندنا فی جواز إعادة الجارية للخدمۃ من سواکانت حصینۃ  
او قبیۃ و سواکانت المستعیر اجنبیا ام محررا لکن بیکرہ اعارتھا للاجنبی و بتاکد الکراہۃ اذا کانت  
حصینۃ خوفا للفتنة و خالف فی ذلك الشافعی فحرم اعارتھا الا ان یکون صغیرۃ لا یشتمل و  
کبیرۃ كذلك او قبیۃ المنظر فله الوجہان و اما استعارتھا للاستمتاع فغیر جائز اجماعاً انتہی۔  
(ہمارے نزدیک کنیز کو خدمت کیلئے عاریت دینے میں اختلاف نہیں ہے۔ خواہ وہ خوبصورت ہو یا بد  
صورت۔ اور منعقد یعنی عاریت لینے والا خواہ اجنبی ہو یا محرم لیکن اجنبی کو عاریت دینا مکروہ ہے۔ اور  
خوبصورت ہونکی حالت میں فتنہ کے خوف سے کراہت شدید ہو جاتی ہے۔ اور اس باب میں شافعی  
نے اسکی مخالفت کی ہے پس اسکے عاریت دینے کو حرام کیا ہے۔ مگر یہ کہ صغیرہ ہو جو شہوت نہ رکھتی ہو  
یا کبیرہ ایسی ہی ہو یا بد صورت ہو پس اسکے لئے دو صورتیں ہیں لیکن کنیز کا امتناع کی غرض سے  
عاریت لینا اجماعاً غیر جائز ہے) اور تحلیل بھی بلفظ عاریت درست نہیں ہے صاحب شرائع نے فرمایا  
ہے ولا یتاتی بلفظ العاریۃ (لفظ عاریت سے تحلیل منعقد نہیں ہوتی)

**وجہ دوم۔** بالفرض اگر مصنف کے قول کو صحیح مان لیں تو جواباً عرض ہے کہ مکرراً بیان  
ہو چکا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک ملک کی تزیین بلکہ ام ولد کی تزیین جائز ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں اس کی  
تصریح موجود ہے جیسا کہ اسکی عبارات مباحث گذشتہ میں مذکور ہوئیں نیز مذہب حنفیہ کا مشہور  
اور مقرر مسئلہ ہے کہ نکاح لفظ ہیہ سے منعقد ہو جاتا ہے بلکہ اس ہمارے زمانہ میں حنفیہ میں ہی قاعدہ  
اور دستور متعارف اور معمول ہے کہ اکثر نکاح کو صیغہ ہیہ سے منعقد کرتے ہیں نیز ملک کے نکاح کو  
نکاح سے طلاق لینے سے حنفیہ کے نزدیک فسخ کرنا جائز ہے اس مسئلہ کی بنا پر اگر کوئی شخص مذہب

خفیہ کی موافق کنیز کی تزویج لفظ بخشدیش (میں نے اسکو بخشا) سے منعقد کرے، اور ایک مدت دخول کرنے کے بعد نکاح کو فتح کریں۔ یا ندیب کھنی کی موافق لفظ بجاریت وادش (میں نے اسکو بجاریت کے طور پر دیا) سے ملو کہ کا نکاح کریں۔ اور کچھ دنوں دخول کے بعد اسکے نکاح کو فتح کریں۔ ان دونوں صورتوں میں فاضل مصنف کا ایراد مذکور وارد ہوتا ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ کئی بار بیان ہو چکا ہے کہ عطاء بن ابی ریحان جو امام اعظم ابو یوسف لوی کے اکابر مشائخ سے ہے تجلیل کے مبالغہ ہونیکا قائل ہے پس اس مسئلہ مختصر کا جو حضور کے زعم میں تجلیل کی نزاکت و تفاریع میں سے ہے، اس باب میں مندرج کرنا لغو محض ہے۔

**قول مصنف تحفہ** نیز ان میں سے اکثر کا یہ قول ہے کہ صدقہ کا واپس لینا جائز ہے۔ حالانکہ خدا فرماتا ہے لا یبتلو اصدقاتکم (اپنے صدقات کو باطل نہ کرو) اور پیغمبر فرماتے ہیں العاید فی صدقۃ کالکلب فی قبیۃ انتہی (اپنے صدقہ کو واپس لینے والا کتے کی مانند ہے جو اپنی قے کو چاٹ لیتا ہے)

**جواب باصواب** مصنف نے اس مسئلہ میں اجمال مغل اور تبیس سے کام لیا ہے اور اسکی تفصیل یہ ہے کہ امامیہ کے نزدیک صدقہ واجبی میں رجوع اصلاً جائز نہیں۔ اور اس باب میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ اور صدقہ سنتی میں بھی جمہور علماء کے نزدیک رجوع جائز نہیں ہے۔ مختصر نافع میں فرمایا ہے۔ ویلزم بعد القبض و ان لم یعوض عنہا ردہ قبضہ کے بعد لازم ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس کا عوض نہ دیا جائے شیخ علی نے اس کے حاشیہ میں فرمایا ہے۔ لا خلاف فی ذلک فی المفروضۃ وامتثال المندوبۃ فقال الشیخ يجوز فيها الرجوع کالهبۃ فی موضع يجوز فيه الرجوع ولا قوی العدم کالمفروضۃ (اس باب میں فرض صدقہ میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن سنتی صدقہ میں بعض نے اختلاف کیا ہے۔ شیخ نے فرمایا ہے کہ اس صدقہ سنتی) میں مہیہ کی طرف رجوع جائز ہے۔ جہاں اس میں رجوع جائز ہے۔ اور اقوی قول یہ ہے کہ صدقہ مفروضہ کی طرح اس میں بھی رجوع جائز نہیں ہے۔ شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ وشرطها القرۃ فلا يجوز الرجوع فيها بعد القبض لتام الملك وحصول العوض وهو القرۃ کمالا یصح الرجوع فی الهبة مع التعویض (اور صدقہ کی شرط قربت ہے۔ پس قبضہ کے بعد اس میں رجوع جائز نہیں کیونکہ ملک کامل ہوئی۔ اور عوض حاصل

اعتراف بر عاودہ صدقہ

صفحہ ۲۲۲

شرح مسند ابو یوسف

ہوگئی۔ اور وہ یعنی عوض قربت ہے۔ جیسا کہ یہیں تعویض یعنی عوض بلجانے پر رجوع صحیح نہیں صحیح ہوتی شرائع میں فرماتے ہیں ولا یجوز الرجوع فیہا بعد القبض علی الاصح لان المقصود بہا الاجر وقد حصل فیہی کالمعوض عنہا (قول اصح کے موافق قبضہ کے بعد صدقہ میں رجوع کرنا جائز نہیں۔ اسلئے اس سے مقصود واجب ہے۔ اور وہ حاصل ہو گیا۔ پس گویا اس صدقہ کا عوض دیدیا گیا) شیخ شہید ثانی رحمہ شرح شرائع میں فرماتے ہیں خالف فی ذلک الشیخ فقال ان صدقة التطوع عندنا بمنزلة الهبة فی جمیع الاحکام من شرطها الايجاب والقبول ولا یلزم بالقبض وکل من له الرجوع فی الهبة له الرجوع فی الصدقة وعلیہ بنہ المصنف بقولہ لان المقصود بہا الاجر وقد حصل الرد علی قول الشیخ لو سلمو مسأوا ہذا للهبة واذ حصل بہا عوض لا یجوز الرجوع فیہا مطلقاً والصدقة یتلزم العوض دائماً وهو القرية وكانت کالمعوض عنہا وهذا هو الاقوی حتی لو فرض فی الهبة التقرب کان عوضاً كالصدقة ولو یجزی بہا الرجوع فیہا والحاصل ان قول الشیخ اما ضعیف جداً او مبنی علی عدم اشتراط نية القرية فیہا فیکون قولاً فی المسئلة (اس باب میں شیخ رحمہ نے مخالفت کی ہے۔ اور فرمایا ہے۔ کہ صدقہ تطوع (سنی) ہمارے نزدیک تمام احکام میں مہی کی مانند ہے۔ اس کی شرط ایجاب قبول ہے اور وہ قبضہ سے لازم نہیں ہوتا۔ اور جس شخص کو یہیں رجوع کا حق حاصل ہے۔ اسکو صدقہ سنی میں بھی رجوع کا حق حاصل ہے۔ اور مصنف شرائع الاسلام نے اس پر اپنے قول لان المقصود بہا الاجر (کیونکہ اس سے اجر مقصود ہوتا ہے) سے تنبیہ فرمائی ہے اور اس سے شیخ کے کلام کا رد ہو گیا۔ اگر اس کو یعنی صدقہ سنی کو مہیہ کے مساوی تسلیم کر لیا جائے۔ اور جب اس کا عوض حاصل ہو گیا۔ تو اس میں مطلقاً رجوع جائز نہیں ہوگا اور صدقہ کو ہمیشہ عوض لازم ہوتا ہے۔ اور وہ قربت ہے۔ اور گویا اس کا عوض دیدیا گیا ہے۔ اور یہ اقوی قول ہے۔ یہاں تک کہ اگر مہیہ میں تقرب فرض کیا جائے۔ تو وہ صدقہ کی طرح اس کا عوض ہوگا۔ اور اس کے موجود ہونے کی حالت میں اس میں رجوع جائز نہیں اور اس کا حاصل یہ ہے۔ کہ شیخ رحمۃ اللہ علیہ کا قول یا تو بہت ہی ضعیف ہے۔ یا یہ قول

ترجمہ نثریہ انتہا عشریہ

اس پر مبنی ہے۔ کہ اس بزرگوار کے نزدیک اس میں قربت کی نیت شرط نہیں ہے پس اس مسئلہ میں صرف یہ ایک قول جدا ہے،  
ان مقدمات کے بیان کرنے سے معلوم ہو گیا کہ فاضل مصنف کا کلام چند وجوہ سے محل تامل ہے۔

**وجہ اول**۔ مصنف کا اس قول کو اکثر علمائے امامیہ کی طرف منسوب کرنا خلاف واقع ہے۔ کیونکہ میان مذکور بالا سے واضح ہو گیا کہ اس مسئلہ میں شیخ طوسی علیہ الرحمہ کے سوا اور کوئی مخالف نہیں ہے۔

**وجہ دوم**۔ یہ کہ مصنف کے ظاہر کلام سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ امامیہ صدقہ میں رجوع کرنا مطلقاً جائز جاتے ہیں۔ یہ بھی ممنوع و باطل ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک صدقہ واجب میں رجوع کرنا بالاجماع جائز نہیں ہے۔ صرف صدقہ سنتی میں ذرا اختلاف ہے۔ سو ایک شیخ طوسی رحمہ کے سوا اور سب علماء کے نزدیک اس میں بھی رجوع جائز نہیں۔

**وجہ سوم**۔ یہ کہ آیہ والا تبتلوا صدقۃم سے اس مدعا پر استدلال کرنا ایک عجیب و غریب استدلال ہے کیونکہ اس آیت کریمہ میں جو صدقہ کے باطل کرنے سے منی وارد ہوئی ہے۔ اس میں من و اذی کی قید لگی ہوئی ہے۔ اور آیہ دراصل اس طرح پر ہے۔  
لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ ۚ يَتَذَكَّرُ أُولَٰئِكَ لَعَلَّہُمْ يَرْجِعُونَ (تم اپنے صدقوں کو احسان جتلانے اور اذیت دینے کے ساتھ باطل مت کرو اس شخص کی طرح جو اپنا مال لوگوں کو دکھانے کی غرض سے خرچ کرتا ہے) اور فاضل مصنف نے آیہ کریمہ سے قید من و اذی کو حذف کر کے ذکر فرمایا ہے۔ اور اس سے مطلقاً صدقہ کے ابطال پر استدلال کیا ہے۔ جناب کا یہ فعل نہایت عجیب و غریب اور اس اوہاش لوطی سے نہایت ہی مشابہت رکھتا ہے جس نے جملہ لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ سے جو آیہ لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ ۚ مِمَّا شَرَبْتُمْ (یعنی میں نماز اس لئے نہیں پڑھتا کہ قرآن میں خدا فرماتا ہے) لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ (تم نماز کے نزدیک نہ جاؤ) یعنی نماز کا پڑھنا جائز نہیں کسی نے کہا کہ و انتم سکاری بھی تو آیت میں ہے۔ جواب دیا کہ ہم فقیر لوگ تمام قرآن پر عمل نہیں کر سکتے (۱۲ مترجم) اور بیعتاوی میں فرمایا ہے۔ والا ذی ان یتطاول علیہ بسبب ما انعم علیہ (اور اذی کے معنی یہ ہیں کہ اپنے مال کے سبب جو اس کو دیا گیا ہو۔

ایک قول کی بنا پر اعتراض جائز نہیں

دفعہ دوم مصنف

صفحہ ۲۷

استدلال مصنف نے محل اذی و من سے

اس پر دست جھڑو ظلم دلا گیا جائے۔ اور تنکیر اند اور مغرورانہ لہجہ اور طریقہ اختیار کیا جائے (پس مصنف کے کلام سے جو یہ شبہ پیدا ہوتا ہے۔ کہ صدقہ کا واپس لینا بھی اذنی (اذیت و تکلیف) میں داخل ہے ماعل اور مدفع ہوا۔

وجہ ہمارم۔ یہ کہ حدیث شریف جو مصنف نے استدلال میں پیش کی ہے۔ وہ ان علماء کے نزدیک جو صدقہ سنتی میں رجوع کر کے گواہ تر جاتے ہیں کراہیت کے بیان پر محمول ہے پس منافات لازم نہیں آتی مشکوٰۃ میں ابن عباس سے روایت کی ہے۔ قال قال رسول اللہ العائد فی ہبتہ کالکلب یعود فی قیئہ لیس لنا مثل السوء (رسول خدا صلعم نے فرمایا ہے کہ اپنے مہیہ اور بخشش کو واپس لینے والا اس کے کئے کی مانند ہے۔ جو اپنی تے کو پھر خود ہی چٹ کرے ہمارے لئے بُری مثال نہیں ہے۔) امام رازی نے آیہ کریمہ واذا حییتکم بخیۃ فخیو باحسن منها اور ذُوہا ان اللہ کان علی کل شیء حسیباً اور جب تم کو کوئی تحفہ دیا جائے۔ تو تم اس سے بہتر تحفہ دو۔ یا اس کو واپس کر دو بیشک الشریخ پر حساب اور انتقام لینے والا ہے۔ کی تفسیر کے ضمن میں فرمایا ہے۔ قال ابو حنیفہ من وھب بغیر ذی رحم محرم فلما الرجوع فہما مالہ یثبت عنہا واذا اثبت منها فلا رجوع لہ فیہا وقال الشافعی لہ الرجوع فی حق الولد ولیس لہ الرجوع فی حق الاجنبی اجم ابو بکر الراسی بھذا الآیۃ علی صحۃ قول ابی حنیفہ قال قولہ واذا حییتکم بخیۃ یدخل فیہ التسلیم ویدخل فیہ الہبۃ ومقتضاه وجوب الرد اذا لم یصر مقابلاً بالاحسن فاذا لم ینسب الوجوب فلا اقل من الجواز (ابو حنیفہ نے فرمایا ہے جو کوئی کسی غیر ذی رحم محرم کو کوئی چیز نہیہ کرے پس جیتاک وہ اس پر قابض نہ ہو۔ اس کو اس میں رجوع جائز ہے۔ اور جب قابض نہ ہو جائے۔ تو اس میں رجوع کرنے کا حق نہیں۔ اور شافعی کا قول یہ ہے۔ کہ والد کو اپنی اولاد کے حق میں رجوع کا حق ہے۔ اور اجنبی کے حق میں رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ ابو بکر رازی نے اس آیت کے ساتھ ابو حنیفہ کے قول کی صحت پر استدلال کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ قول تعالیٰ واذا حییتکم بخیۃ میں تسلیم اور بیہ دخل ہے۔ اور اس کا منشاء یہ ہے کہ جب احسن سے مقابل نہ ہو۔ تو رد کرنا واجب ہے۔ پس اگر وجوب نہیں۔ تو کم از کم جواز تو ضرور ہے) شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں معلوم رہے کہ ہمارے

حدیث مذکور اور آیہ ادا کی تفسیر کی تھی

وای صدقہ کی صورتیں ہاں تک کہ بزرگ

نزدیک ہیہ اور صدقہ میں رجوع کرنا قبضہ کے بعد جائز ہے۔ مگر ان اسباب کے ساتھ جو فقہ میں مذکور ہیں۔ منجملہ ان کے تقویض اور قرابت محرمیت ہے۔ اور ایک حدیث اس باب میں ذکر کی گئی ہے۔ اور جو حدیث ہیہ کے واپس کرنے کے باب میں ہے وہ کہ است اور عدم مروت کے بیان کے واسطے ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اسی حدیث کی وجہ سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ انہوں نے اس کو حرمت پر محمول کیا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک اور ایک روایت کے موافق احمد کے نزدیک بھی والد کا اس چیز میں رجوع کرنا جائز ہے جو اس نے اپنے بچے کو ہیہ کی ہے۔ اسلئے کہ ولد اور اس کا مال والد کے واسطے ہے اور احادیث اس پر شاہد اور ناظر ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ولد کے ہیہ میں والد کے رجوع کرنے کے یہی معنی ہیں کہ وہ اس مال کو بیسے۔ اور حاجت کے موقع پر اپنے اخراجات میں اس کو صرف کرے جیسا کہ اسکے باقی مالوں میں وہ تصرف کرتا ہے الغرض باوجودیکہ علمائے امامیہ میں سے شیخ طوسی کے سوا اور کوئی عالم اس قول کا قائل نہیں ہے شیخ عبدالحق دہلوی نے بھی علمائے حنفیہ سے ایسی ہی تصریح فرمائی ہے پس اس مسئلے کو اس باب میں ذکر کرنا محض لغو ہے۔

**قول مصنف تحفہ**۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ بلی کو وقف کرنا جائز ہے۔ اور غلط ہے کہ بلی میں کیا فائدہ ہے۔ اور اس سے کوئی نفع حاصل ہوتا ہے جو اس کا وقف کرنا جائز نہ ہو۔ اسے بار خدا! شاید بلی بھی بلی کی دلی کے کام میں آتا ہوگا ہ انتہی کلامہ۔

**جواب باصواب**۔ اس مسئلہ میں امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس چیز سے اسکی بقا کے ساتھ حلال نفع حاصل کرنا صحیح اور درست ہو۔ اس کا وقف کرنا جائز ہے۔ اور اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ اکثر حیوانات مثلاً کتے۔ بلی وغیرہ سے نفع حاصل کرنا ممکن ہے کیونکہ اول یعنی کتے سے تو باغ۔ گھر اور زراعت وغیرہ کی حفاظت اور رکھوالی متصور ہے۔ اور دوم یعنی بلی سے چوہوں کا مارنا اور حشرات الارض کو اپنی خوراک بنانا مد نظر ہے۔ اور ان امور خصوصاً چوہے مارنے کا فائدہ تمام مسکن اور مکانات بود و باش میں ہے خصوصاً مدارس و مسکن طلبہ میں کہ وہاں کتابوں کی حفاظت کی زیادہ تر ضرورت ہے۔ اور ارباب عقل و دانش خوب جانتے ہیں کہ جو کتابوں کے لئے سب سے بڑی آفت اور سخت مصیبت ہے پس اس کے مقامات میں اسکے وقف کا سب سے بڑا فائدہ ہوگا۔ شرائع میں فرمایا ہے۔ وضابطہ کل

احوال علماء اہل سنت

صفوحہ وقف کرنا جائز نہیں

مسئلہ وقف حیوانات کی صحیح

ما یصح الانتفاع به منفعة محالة مع بقاء عینہ وکذا یصح وقف الکلب  
والیسور لا مکان الانتفاع ولا یصح وقف الخنزیر لانه لا یملک المسلمون  
کذا وقف الذبق لتعذر التسلیم اس کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر چیز کا وقف کرنا درست  
ہے جس سے اسکے عین کی بقا کے ساتھ منفعت حلال حاصل کرنا صحیح ہو اور اسی طرح کتے  
اور بلی کا وقف کرنا درست ہے کیونکہ ان سے نفع حاصل کرنا ممکن ہے۔ اور سور کا وقف درست  
نہیں۔ اسلئے کہ مسلمان اس کا مالک نہیں ہوتا۔ ایسا ہی بھاکے ہوئے غلام کا وقف کرنا صحیح  
نہیں۔ کیونکہ اس کو سپر کرنا متعذر اور نامکن ہے حالانکہ شافعی اور احمد اور ایک روایت کے  
بموجب مالک بھی وقف حیوانات کے جواز کے قائل ہیں شیخ عبد الوہاب شعراوی نے  
کتاب رحمۃ اللامۃ فی اختلاف الامم میں فرمایا ہے۔ وقف الحیوان یصح عند الشافعی و  
احمد ہی روایت عن مالک وقال ابو حنیفہ وابو یوسف لا یصح وہی الروایۃ  
الاخری عن مالک (شافعی اور احمد کے نزدیک حیوان کا وقف صحیح ہے۔ اور مالک کے  
بھی ایک نے ایت میں ایسا ہی وارد ہوا ہے۔ اور ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہے کہ حیوان  
کا وقف صحیح نہیں۔ اور مالک سے بھی دوسری روایت میں ایسا ہی مروی ہے)۔ اور اس  
میں شک نہیں کہ بلی حیوان کی ایک نوع ہے۔ اور ان جہتہدین عظام میں سے کسی سے  
حیوان کی وقف کے باب میں ماسوائے گریہ کی تخصیص با ثور اور مرقوم نہیں ہے پس ان  
کے نزدیک گریہ یعنی بلی کے وقف میں کوئی شک نہیں ہے۔ اس قول کے موافق اس مسئلے  
کو اس باب میں درج کرنا محض لغو اور غیث ہے۔ اور مصنف نے جو یہ فرمایا ہے۔ ”اے  
بار خدا! شاید گریہ (بلا) بھی گریہ مادہ (بلی) کی و طی کے کام میں آتا ہوگا۔“ یہ اس امر کی دلیل ہے  
کہ موصوف کو شہادت عز کے علل احکام کی طرف ہدایت نصیب نہیں ہوئی۔ کیونکہ ظاہر ہے  
کہ عنایت الہیہ جس سے نظام خیر سے اس باری تعالیٰ کا علم مراد ہے۔ تمام کائنات کی بقا  
نوع کی تقفنی ہے۔ بعض اوقات اگر کوئی شخص حسب مضمون الاعمال بالینات بلی کو محض  
اس کی بقا کے نوع کے قصد سے وقف کرے چونکہ اس فعل میں اس کو حق سبحانہ و تعالیٰ  
کی رضا مقصود اور مطلوب ہو۔ اسلئے کسی طرح کی شناخت اور قیاحت اس پر عام نہ ہوگی۔  
بلکہ مزید مشوبات کا باعث ہوگا۔ اور مصنف علام نے جو ظرافت کی تعریف فرمائی ہے۔ اس کا  
جواب بھی نہایت ظاہر اور واضح ہے۔ کیونکہ بعض حکام غیش و سرگرمی اور منافقین کی تو

الحکام البیست کے اقوال

اور اہانت کی غرض سے وضع کئے گئے ہیں اسلئے اگر کوئی نظریف گریہ (نثر) کو عجمان بنی امیہ و آل مروان کی گریہ مادہ (یعنی ملیوں کے ساتھ جفتی کھانے کی غرض سے کہ اس میں اس گروہ ثقافت پروردہ کی جو خیر بان دین الہی ہیں۔ ذلت اور اہانت ہے۔ وقف کرے۔ تو وہ اٹھا لکل مصرعہ مانوی (ہر ایک شخص اپنی نیت کا عوض پاتا ہے) کے مضمون کے موافق ماجر و مثاب ہوگا۔

**قول مصنف تحفہ**۔ نیز ان کا بالا جمع یہ قول ہے۔ کہ کنیز کی فرج کا وقف کرنا جائز ہے

پس وہ خیرچی پر جائے۔ اور متعہ کرے۔ اس کی آمدنی اس شخص پر جس نے اسکو اس کے واسطے وقف کیا ہے حلال اور طیب ہے۔ نوش جان فرمائیں۔ خدا اس مذہب پر لعنت کرے۔ اب شریعت میں اور آئین راجحائے بوندی میں کچھ بھی فرق و تفاوت نہ رہا۔ انتہی کلامہ۔

**جواب با صواب**۔ مصنف نے جو کچھ یہاں تحریر فرمایا ہے۔ ٹھن جھوٹ اور افتراء ہے بلکہ کی صورت کو عوام کا لانعام کو غلطی میں ڈالنے کی غرض سے تحریف کر دیا ہے۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے۔ کہ کنیز موقوفہ کی ترویج درست ہے۔ اور اس کا ہر مالکان وقف کی ملکیت ہے۔ کیونکہ کنیز وقف ہو کر اپنے تمام فوائد سمیت مالک اصلی کی ملکیت سے اہباب وقف کی طرف منتقل ہو گئی ہے۔ شرائع میں فرمایا ہے۔ ویجوز تزویج الامۃ الموقوفۃ ومہرہا للموجودین

من ارباب الوقف (وہ فاعل کا جرحۃ الدار) اور وقف شدہ کنیز کی تزویج یعنی نکاح کرنا جائز ہے۔ اور اس کا ہر موجودہ مالکان وقف کے واسطے ہے۔ اسلئے کہ وہ فائدہ اور نفع پر

جیسے گھر کا کرایہ، صا جان عقل و انصاف پر خوب واضح اور روشن ہے۔ کہ اس حکم میں ذرا بھی قباحت اور شناعیت نہیں ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے۔ کہ اس کلام میں کنیز موقوفہ کی ترویج کا

جواز اور اسکے ہر کارباب وقف سے متعلق ہونے کا بیان کیا گیا ہے۔ نہ کہ اس میں یہ بیان کیا گیا ہے۔ کہ کنیز کی فرج کا وقف کرنا جائز ہے۔ اور موقوفہ کنیز کی ترویج کے جائز جاننے میں عرفاً اور

شرعاً کسی قسم کی مشناعیت اور قباحت نہیں ہے۔ یہ بات ضروریات اسلام میں داخل ہے۔ کہ قول اور خواہش کے وقت اور جبکہ نہایت بڑے کا خوف ہو۔ نکاح کر دینا لازمی اور حتمی ہے۔ چونکہ کنیز اپنے

مہر کی مالک نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کا مہر اسکے نفس کی طرح اسکے آقا کی ملک ہوتا ہے۔ اور یہ بات اہل سنت کے ہاں بھی مقرباً و در سلم ہے۔ جیسا کہ مکرر علماء اعلام سے نقل کیا گیا ہے۔ اور اسلئے

کہ مسئلہ زیر بحث میں کنیز مالک کی ملک سے نکل چکی ہے۔ اس کا مالک بھی اسکے مہر کا مالک نہیں ہو سکتا۔ پس لامحالہ اس کا مہر انہی لوگوں سے متعلق ہوگا جن کی طرف وہ مالک سے

مصنف کی طرف سے ترویج کا جواب ہے

معاذ اللہ

مسئلہ کی اصل صورت

نہایت

متقل ہو کر آئی ہے یعنی ارباب وقف سے متعلق ہوگا۔ اور وہی اسکے ہر کے مالک ہونگے بلکہ شناعیت اور برائی تزویج کے عدم جو انکی صورت میں ہے۔ اسلئے کہ وقف جواری کے جائز ہونے کی صورت میں اگر ان کی تزویج واقع نہ ہو یعنی ان کا نکاح نہ کیا جائے۔ تو جواری موقوفہ قبائح اور فواحش کی مرتکب ہوئی۔ اور یہ اربع قبائح اور تمام برائیوں سے بدتر ہے اور حقیقہ بھی قائل ہیں۔ کہ جواری کا وقف کرنا اور ان کی شادی کرنا جائز ہے۔ اور اس بات کو مانتے ہیں۔ کہ ان کا مہر ارباب وقف سے تعلق رکھتا ہے۔ جب جواری یعنی کینزوں کی شادی اور نکاح کر دینے کا جواز ثابت ہو گیا۔ اور ابھی یہ بھی بیان کیا جاوے گا۔ کہ متعہ بھی ایک قسم کا نکاح ہے۔ اور اس میں مدت اور عدت شرط ہے۔ کچھ اور شرائط ہیں جو کتب فقہ میں بیان ہو چکی ہے پس تشبیح اور راجحاً بوندی کے آئین سے مماثلت اور مشابہت اس وقت لازم آتی کہ جواری محض اسی کام کے لئے وقف کرتے۔ اور ان کے فریج کا فائدہ ارباب وقف کو پہنچاتے۔ جبکہ یہ صورت نہیں ہے پس تشبیح بھی کچھ نہیں حالانکہ حقیقہ بھی اسی قسم کے وقف کے قائل ہیں۔ فتاویٰ عالمگیریہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔ کہ رباط اور کارواں سراؤں کی مصالح کے لئے غلاموں اور کینزوں کا وقف کرنا جائز ہے۔ اکی اصل عبارت یہ ہے۔ وقف الغلمان والجواہری علی مصالح الرباط یجوز ولو نزع الحاکم جاریۃ یجوز لہ یلزم علیہ المہر والنفقۃ ولو زوج عبد الوقف من امتہ لا یجوز کنانی الوجیزۃ کارواں سرا کی مصالح کی بنا پر غلاموں اور کینزوں کا وقف کرنا جائز ہے۔ اور اگر حاکم کسی کینز کا عقد کر دے تو جائز ہے اسلئے کہ اس پر مہر اور نفقہ لازم ہے۔ اور اگر وقف کے غلام کا وقف کی کینز سے نکاح کرے تو جائز نہیں ہے۔ وجیزہ میں ایسا ہی ہے اس بیان سے واضح ہو گیا۔ کہ یہ حکم امامیہ سے مخصوص نہیں ہے۔ اور ان پر کسی قسم کی طعن و تشنیع عائد نہیں ہوتی۔ اور اس مسئلے کا قائل شرعاً اور عرفاً لغت کا مستحق نہیں ہوتا۔ بوجہ اس حدیث کے جس کو ابو داؤد نے ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ اور شیخ جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر میں بھی اس کی روایت کی ہے۔ قال سمعت رسول اللہ یقول اذ العن العبد شیئاً صعدت اللعنة الی السماء فتعلق ابواب السماء دونہا ثم یهبط الی الارض فتعلق ابوابہا دونہا فیناخذ میناً وشمالاً فاذا المجد مساعار جعت الی

حقیقہ بھی اس مسئلہ میں امامیہ سے متفق ہیں ص ۲۲۸

لغت اسکے معنی کو پیر میں پیر اور درمیان میں طرف کو درمیان

الذی لعن فان کان لذلک اهلًا ولا رجعت الی قاع لہا۔ (راوی کتاب ہے کہ میں نے سنا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جب بندہ کسی چیز کو لعنت کرتا ہے تو وہ لعنت آسمان کی طرف صعود کرتی ہے پس آسمان کے دروازے اس پر بند ہو جاتے ہیں۔ پھر وہ زمین کی طرف اترتی ہے پس زمین کے دروازے اس پر بند ہو جاتے ہیں تب وہ دائیں بائیں چکر لگاتی ہے جب کہیں گنجائش نہیں پاتی۔ تو اس چیز کی طرف رجوع کرتی ہے جس پر لعنت کی گئی ہے۔ اگر وہ اس کی مستحق ہے۔ ورنہ اس کے گنہ والے کی طرف رجوع کرتی ہے۔) ظاہر ہے کہ لعنت کا مستحق کون ہوگا۔ نیز چونکہ حنفیہ بھی اس مسئلے کے قائل ہیں پس اس کا اس باب میں درج کرنا محض لغو اور عبث ہے۔

**قول مصنف تحفہ**۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ باوجود خواہش کے نکاح نہ کرنا مستحب ہے۔ حالانکہ یہ انبیاء اور اوصیاء کی سنت کے خلاف ہے۔ کیونکہ انہوں نے خود بھی نکاح کیا ہے۔ اور دوسرے شخصوں کو بھی نکاح کا امر فرمایا ہے۔ ہاں بیشک انبیاء اور اوصیاء کو یہ مسئلہ معلوم نہ تھا کہ جماع کی خواہش تمتع اور فرج عاریتی سے بھی دفع ہو سکتی ہے۔ نکاح کی باربرداری کی کیا ضرورت ہے؟ انتہی کلامہ

**جواب باصواب**۔ مصنف نے جو کچھ یہاں تحریر کیا ہے۔ وہ کذب محض اور افتراء صریح ہے۔ کیونکہ علمائے امامیہ میں سے کوئی عالم بھی باوجود خواہش کے ترک نکاح کے استحباب کے قائل نہیں ہوا۔ بلکہ جب خواہش ہو۔ اور زانیہ پڑنے کا ڈر ہو۔ تو سب علما نے بالاتفاق وجوب نکاح کی تصریح فرمائی ہے۔ شرح لمعہ میں فرماتے ہیں۔ النکاح مستحب موکل لمن یکنہ فعلہ ولا یخاف الوقوع بہ ترکہ فی حرم ولا وجب قال اللہ تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء وانکحوا الایامی منکم الصالحین من عبادکم وامانتکم ان یکونوا فقل اعینکم اللہ من فضلہ واللہ واسع علیم و اقل مراتب الامر الاستحباب وقال صلعم من رغب عن سنتی فلیس منی وان من سنتی النکاح (نکاح سنت ہو کہہ ہے۔ اس شخص کے لئے جو اس پر قدرت رکھتا ہو۔ اور اس کے ترک کرنے سے حرام میں پڑنے کا خوف نہ ہو۔ ورنہ واجب ہی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "نکاح کرو تم ان عورتوں سے جو تمھارے لئے پاک اور طیب ہوں۔ اور تم نکاح کرو دیوہ عورتوں اور مردوں کا جو تم میں سے ہیں۔ اور اپنے نیکو کار غلاموں

نکاح اور تمتع ہر ایک مستحب

نکاح کی ترجیح

اور کثیروں کا۔ اگر وہ فقیر و محتاج ہوں۔ تو خدا اپنے فضل سے ان کو غنی کر دیگا اور اس قدر وسعت دینے والا اور جاننے والا ہے۔ اور اس حکم کا سب سے کم مرتبہ استجاب ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو کوئی میری سنت سے انکار کرے۔ وہ مجھ سے نہیں ہے۔ اور نکاح میری سنت سے ہے اور حاشیہ شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ النکاح علی خمسۃ اقسام واجب کنکاح من یحاف من الزنا و مندوب کنکاح من لا یحاف وقوعہ فی الزنا (نکاح پانچ قسم ہے۔ واجب جیسے اس شخص کا نکاح کرنا جو زنا میں پڑنے سے ڈرے۔ اور مستحب جیسے اس شخص کا نکاح جس کو زنا میں پڑنے کا خوف نہ ہو۔ الخ) جامع عباسی میں فرمایا ہے نکاح کرنے والے اشخاص کے لحاظ سے نکاح کی پانچ قسمیں ہیں (۱) واجب وہ اس وقت ہے کہ اس کا نفس مشتاق ہو۔ کہ اگر نکاح نہ کرے تو زنا میں پڑ جائیگا۔ (۲) سنت۔ وہ اس وقت ہے کہ زنا کا خوف نہ ہو اور نفقہ اور مہر برقرار ہو۔ انتہی۔ اور دیگر شواہد کا ذکر کرنا تطویل لا طائل ہے۔ یہاں اسی قدر کافی ہے۔ الغرض امامیہ نکاح کو خواہش اور زنا میں پڑنے کے خوف کی حالت میں واجب جانتے ہیں۔ اور اس صورت میں اسکے ترک کرنے کو حرام سمجھتے ہیں۔ برخلاف اس کے فقہاء و مجتہدین اہل سنت امام احمد کے سوا نکاح کو خواہش اور زنا میں پڑنے کے خوف کی حالت میں مستحب کہتے ہیں۔ اور اسکے ترک کو اس صورت میں جائز جانتے ہیں۔ متفق اور مفرق موسوم بہ اضناح میں فرمایا ہے۔ واتفقوا علی من تاقت نفس الیہ وخافت اللعنۃ فان یتاکد فی حقہ اور اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ جس شخص کا نفس نکاح کا شائق ہو۔ اور اس کو زنا کا خوف ہو۔ اسکے حق میں تاکد نکاح کی ہے پس اس کا ترک جائز نہ ہو۔ اور ان کے صوفیہ کی ایک جماعت ترک نکاح کو مستحب جانتے ہیں۔ جیسا کہ اس کتاب میں اپنے مقام پر انشاء اللہ ذکر کیا جائیگا۔ ابن جوزی کتاب تلخیص میں فرماتے ہیں۔ قال ابو حامد الطوسی ینبغی ان لا یشغل المرید نفسہ بالترویج فانہ یشغل عن السلوک وتانس بالزوجة ومن انس بغیر اللہ شغل عن اللہ تعالیٰ۔ (الوجاہ طوسی نے کہا ہے۔ کہ مرید کے لئے یہ مناسب ہے کہ وہ نفس کو ترویج میں مشغول نہ کرے کیونکہ وہ اسکو سلوک سے روکتی ہے۔ اور اس کا نفس زوجہ سے مانوس ہو جاتا ہے۔ اور جو کوئی غیر خدا سے مانوس ہو جائے۔ وہ اللہ تعالیٰ سے غافل ہو جاتا ہے۔) تعجب کا مقام ہے کہ فاضل صنف

صفحہ ۱۲۸ نکاح بظنا یحییٰ بن یحییٰ قسم ہر

علماء عامہ کے اقوال

صوفیہ کے نزدیک نکاح مستحب ہے

نے افرار کے مادہ تشنیع کو برعکس کر دیا ہے معلوم نہیں کہ جناب افادت آب کو جو اس زمانہ  
موجودہ میں اپنے آپکو سرد فترتین جانتے ہیں۔ بلکہ تیرہویں صدی کے مجذبین میں سے شمار  
کرتے ہیں۔ جھوٹ کے ارتکاب میں جو بالا جماع قواعد عدالت میں شمار ہے۔ کو نافع مقصود  
ہے۔ اور کیا فائدہ مد نظر ہے۔ کہ اس کتاب کے اکثر مقامات میں سی طرح بے دھڑک اسکے مرتکب ہوتے  
ہیں۔ اور سب سے عجیب بات یہ ہے کہ باوجود اس تمام کذب و افرار کا ارتکاب کرنے کے جناب  
موصوف کی عدالت میں ذرہ بھر خلل بھی واقع نہیں ہوتا۔ ان هذا الشيء عجائب فاعتبروا  
یا اولی الابواب۔ اور بالفرض اگر انبیاء و اوصیائے ماسلف کو معلوم نہ تھا کہ جماع کی  
خواہش متعہ سے دفع کر سکتے ہیں لیکن جناب سرور کائنات علیہ السلام کی نسبت تو اس  
امر کے علم رکھنے کے باب میں کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہیں ہے کہ باجماع امت اور بالطلاق  
اہلسنت آنحضرت صلعم نے غزوہ خیبر تک بلکہ فتح مکہ اور روزاوطاس تک بلکہ حجۃ الودع تک  
م شروع فرمایا تھا۔ اس پر بھی آنحضرت نے خود بھی نکل کئے ہیں۔ اور دوسروں کو بھی نکاح  
کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ متعہ کی اباحت کا قائل ہونا نکاح کی بایرداری گناہی  
نہیں ہے نتیجہ یہ کہ اس قول کا دوسرے اقوال کی طرح اس باب میں درج کرنا محض لغو و  
بے کار ہے۔

**قول مصنف تحفہ**۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ جن دنوں میں چاند عقرب میں ہو یا تحت  
الشعاع ہو یا نکاح کرنا مکروہ ہے۔ حالانکہ یہ چیزیں اس شرع کے مقاصد کے مخالف ہیں بطال  
بخوم کے لئے آئی ہے۔ بلکہ اصول حنفیہ کے مخالف اور روش صابین کے موافق اور مطابق  
ہیں۔ انتہی کلام

**جواب باصواب**۔ مصنف کا یہ کلام چند وجوہ سے باطل اور مردود ہے۔  
**وجہ اول**۔ یہ کہ یہ حکم بالکل ویسا ہی ہے جیسا کہ بعض علمائے اہلسنت نے بعض مقولوں  
پر حساب تقویم کو اکب اور منازل قمر کے موافق عمل کرنا جائز رکھا ہے۔ چنانچہ ابن شریح جو عظام  
شافیہ سے ہے۔ اور بعض دیگر علمائے روزے کے دخول وقت کے باب میں حساب تقویم  
کو اکب اور منازل قمر کے موافق عمل کرنا جائز جانا ہے۔ متفق و مفرق میں ہے۔ اتفقوا علی انه  
لا اعتبار بمعرفۃ الحساب والمنازل فی دخول وقت الصوم واختلوا خلافاً  
لا بین شیخ من الشافعیۃ علمائے اس باب میں کہ روزے کے وقت کے داخل ہونے

مصنف کے کذب و افرار اظہار عجیب  
آخری فقرہ حضرت کا مقول جواب  
مسئلہ نکاح پر یہ اعتراض

میں حساب اور منازل کی معرفت کچھ قابل اعتبار نہیں ہے باہم اتفاق اور اختلاف کیا ہے  
 برخلاف ابن شریح کے جو علمائے شافعیہ سے ہے اور کتاب حرمۃ اللہ میں اس قول کو  
 عارف حساب سے مخصوص کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ واتفقوا علی انہ لا اعتبار بالمعرفة  
 الحساب والمنازل الا فی وجه عن ابن شریح من عطاء الشافعیۃ بالنسبة  
 الی العارف بالحساب (اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ حساب اور منازل کی معرفت  
 معتبر نہیں ہے۔ لیکن ایک صورت میں جو عطاء شافعیہ میں سے ابن شریح سے مروی ہے  
 یعنی صرف عارف حساب کے لئے) اور اس نے اس باب میں اس روایت کو اپنا مستند قرار دیا  
 ہے۔ جو مزی نے شافعی سے مالک سے نافع سے ابن عمر سے روایت کی ہے۔ قال (والمقصود  
 حتی تروا الهلال ولا تقطروا حتی تروا لہلال فان غم علیکم فاقدروا لہ (فرمایا  
 تم روزہ نہ رکھو۔ جب تک کہ ہلال کو نہ دیکھو۔ اور افطار نہ کرو۔ جب تک ہلال کو نہ دیکھو۔ پس اگر تم  
 کو شبہ رہے۔ تو اسکے لئے اندازہ کر لو۔) صاحب جامع الاصول منہ شافعی کی شرح میں فرماتے  
 ہیں۔ فاما معنی الکلاہ فان یرید قل واعد والشہر حتی تکلمو ثلاثین یوماً  
 فقال ابو العباس بن شریح معنی قولہ فاقدروا لہ منازل القمر فانہا یبیین لکم  
 ان الشہر تسع وعشرون او ثلاثون قال ہذا خطاب لمن یخص بہذا العلم  
 من اہل الحساب قال وقولہ فاکملوا العدۃ خطاب لعوام الناس الذین لا  
 یحسنون تقدیر المنازل قال وھذا نظیر المسئلۃ المشکلۃ یتنازل بالعالو الذی اعطی  
 الاجتہاد فی تبیین صوابہا فامر باجہتا دراءہ ونہی عن تقلید العلماء فیہا  
 حتی یتبین لد الصواب کما بان لہم وامام عوام الناس الذین لو یوتوالۃ  
 الاجتہاد فلہم تقلید اہل العلم قال لا زہری والقول الاول عندی  
 اصح وارجوان یكون قول ابی العباس غیر خطاء۔ انتہی (لیکن اس کا ام کے  
 معنی یہ ہیں کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ تم مہینے کی گنتی کا اندازہ کرو۔ یہاں تک کہ تم اس کو تیس  
 دن کا کہو۔ اور ابو العباس بن شریح نے کہا ہے کہ آپ کے قول فاقدروا لہ کے معنی منازل  
 تمہیں یعنی کہ منازل تمہارا اندازہ کرو۔ کہ ان سے تم کو معلوم ہو جائیگا کہ مہینا انیس دن کا ہے  
 یا تیس دن کا۔ ابن شریح کہتا ہے کہ یہ خطاب ان لوگوں سے ہے جو اہل حساب میں سے  
 اس علم سے مخصوص ہیں۔ اور حضرت کے قول فاکملوا العدۃ (گنتی کو کامل کرو) کا خطا

شرح منہ شافعی کا حوالہ

ابن شریح کا قول

عوام الناس سے ہے۔ جو منازل قمر کا حساب اچھی طرح نہیں جانتے۔ ابن شریح کہتا ہے یہ مسئلہ اس مسئلہ مشکل کی مانند ہے جو اس عالم کو دیا جاتا ہے۔ جو اس کی صواب اور درستی کے بیان کرنے میں اجتہاد کر سکتا ہے۔ پس اس کو اجتہاد رائے کا حکم دیا۔ اور اس مسئلہ میں علماء کی تقلید سے منع کیا ہے۔ تاکہ اس کو درستی اور صواب ظاہر ہو جائے۔ جس طرح ان پر ظاہر ہوئی۔ لیکن عوام الناس جن کو اجتہاد عطا نہیں ہوا پس ان کو اہل علم کی تقلید لازم ہے ازہری کہتا ہے کہ پہلا قول میرے نزدیک سب سے زیادہ صحیح ہے۔ اور مجھے امید ہے کہ ابوالعباس کے قول میں غلطی نہیں ہے۔ یعنی وہ قول درست ہے (نیز مسند شافعی کی شرح میں فرمایا ہے۔ وحکی عن قوم اھم یجتہد فی ذلک ویرجع الی قول المجتہدین) اور ایک گروہ کی طرف سے بیان کیا گیا ہے۔ کہ وہ کہتے ہیں۔ کہ اس باب میں اجتہاد کیا جاتا ہے اور منجموں کے قول کی طرف رجوع کی جاتی ہے۔ (ملا علی قاری نے شرح منجۃ الفکر میں بعض علماء اہل سنت سے نقل کیا ہے۔ کہ محمد بن مقاتل منجمین سے سوال کرتا تھا اور ان کے قول متفق علیہ پر عمل کیا کرتا تھا۔ اور اس کی عبارت یہ ہے۔ واما ما ذکر بعض علماء عن محمد بن مقاتل انہ کان یسئل المجتہدین ویعتمد علی قولہم بعد ان یتفق علی ذلک جماعۃ منہم الی آخر ما قال۔ نیز تمارخانیہ سے نقل کیا ہے۔ ہل للمجتہدین یعمل بحسب نفسہ فقہما وجہان احدهما یجوز والثانی لا یجوز (آیا مجسم کو اختیار ہے۔ کہ وہ اپنے حساب کے موافق عمل کرے پس اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک جائز ہے۔ اور دوسری ناجائز ہے۔) الغرض منازل قمر کے موافق عمل کا جائز رکھنا بعض اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حد شریف کے محتملات سے استنباط کیا گیا ہے۔ اور اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ عموم لفظ معتبر ہے۔ نہ کہ خصوص سبب۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ مقصد شرع کو ابطال نجوم جانتا سور تحقیق کی وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ شرع مطہر و مقدس کا مقصد اس نے اور غایت قصوے حق تعالیٰ کا ثابت کرنا ہے اور اسکے ماسوا کی نفی کرنا اسکے لوازم و توابع سے ہے تفسیر نیشاپوری میں آیہ کریمہ اھکملوا حد کی تفسیر کے ضمن میں فرماتے ہیں وفيہ نکتۃ شریفۃ وہی ان الاثبات الحق وقع فی کلتا الفقیہین بالمطابقتۃ لیعلم ان المقصد الاسنی والغایۃ القصوی الی ما قال (اور اس میں ایک شریف نکتہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا اثبات ان دونوں

صفحہ ۳۳۷

محمد بن مقاتل منجمین کے متفق علیہ قول پر عمل کرتا تھا

مقصد شرع کو ابطال نجوم

کلموں میں بالمطابقت واقع ہوا ہے۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ وہ مقصد اعلیٰ اور غرض اصلی ہے  
**وجہ سوم**۔ یہ کہ اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے کہ شرع کا مقصد یہ ہے کہ نجوم کو باطل کیا  
جائے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں مقاصد شرعیہ کی مخالفت اور روش صباہین  
کی موافقت اس وقت لازم آتی ہے۔ کہ وہ امور اصطلاح مخبین کے مطابق ہوں۔ حالانکہ  
ایسا بگز نہیں ہے۔ مولانا محمد باقر مجلسی طاب ثراہ حق البقین میں فرماتے ہیں۔ کہ وہ بھی نجوموں  
کی اصطلاح کے موافق نہیں ہے۔ بلکہ اس سے عقرب کے ستاروں کی مخافات مراد ہے  
چنانچہ عرب کا ماہر اسی پر ہے۔ حالانکہ عرب میں نہ کوئی منجم مشہور ہوا ہے۔ اور نہ کوئی تعلیم  
شان ہوئی ہے۔ اور شارع علیہ السلام کی عادات جمیلہ سے معلوم ہو چکا ہے۔ کہ آنحضرت  
نے عبادات اور معاملات کی بنیاد امور ظاہرہ پر رکھی ہے جن میں عوام اور خواص کو ایک  
ہی نسبت ہے۔ اور اس زمانہ میں عقرب کے اکثر ستارے برج قوس میں منتقل ہو گئے ہیں۔  
**وجہ چہارم**۔ بالفرض اگر اس کو بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ان امور میں اصطلاح نجوم کے  
مطابق عمل کیا جاتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے تو اس صورت میں بھی مقاصد شرع کی مخالفت  
اور روش صباہین کی موافقت اس وقت لازم آتی ہے کہ قمر اور دوسرے ستاروں کو اپنے  
اعتقاد میں موثر حقیقی جانیں۔ اور جبکہ ستاروں کو حقیقی موثر نہیں جانتے تو اس میں کسی قسم  
کی قباحت لازم نہیں آتی۔ اور مقاصد شرع کی مخالفت اور طریقہ صباہین کی موافقت متحقق  
نہیں ہوتی۔ دراصل اس قسم کے اوامر و نواہی سد ذرائع کی قسم سے ہیں۔ کہ اگر مثلاً نکاح وغیرہ کا  
ایسے دنوں میں اتفاق پڑ جائے اور تقدیرات ربانی سے نکلے اور منکوحہ پر کوئی نحوست  
وارد ہو جائے۔ تو فرمایا اور ناکس جاہل لوگ ستاروں کی تاثیر حقیقی پر محمول کیا کرتے  
ہیں۔ اور یہ بات ان کے بد اعتقادی اور ظنون فاسدہ کے راسخ اور یحیہ طور پر قائم ہونے  
کا باعث ہو جاتی ہے۔ اسلئے مادہ ظن کو منقطع کرنے کی غرض سے ان ایام میں مکمل کو منع  
فرمایا ہے چنانچہ جذامی سے فرار کرنے کے باب میں جو امر فرمایا ہے۔ اس کے باب میں بھی علماء  
نے اسی قسم کی توجیہ فرمائی ہے۔ مصنف جو مفسر قشری ہیں۔ اس امر پر تنبیہ نہونے کی وجہ سے  
ایرادات بارہ اور اعتراضات غیورہ فرماتے ہیں۔ علانہ ازیں ایک باعث اور بھی ہے۔  
کہ مناوی نے کتاب فیض القایہ شرح جامع صغیر میں خطیب سے نقل کیا ہے۔ کہ اس نے  
اپنی تاریخ میں روایت کی ہے۔ ان علیاً کریم اللہ وجہہ کوہ ان تزوج الرجل او

اس میں نقلیہ دلیل نجوم نہیں

اس مسئلہ کی توجیہ

صفحہ ۱۲۳

یسا فری الحاق واذا نزل القمر العقرب قال والمحاق اذا بقي من الشهر يوماً  
او یومین انتھی رکہ علی کرم اللہ وجہہ کرمہ جانتے تھے کہ کوئی شخص محاق میں اور اس  
وقت میں جبکہ قمر برج عقرب میں نازل ہو نکاح کرے یا سفر میں جائے۔ راوی کہتا ہے کہ  
محاق اس وقت کو کہتے ہیں جبکہ مہینے میں ایک دن یا دو دن باقی رہ جائیں۔ شیخ عبدالحق  
دہلوی نے بھی اپنی بعض کتابوں میں اس حدیث کو نقل فرمایا ہے۔ اور جناب فضیلت مآب  
حرویت و مشکاۃ کو چونکہ بغض و عدوت حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام میراث میں پہنچا ہے۔ اس  
جناب موصوف نے عملاً اس بزرگوار احکام پر بیان عمر امین دراز کر کے اپنے نصب و خروج کو ب  
پر ظاہر و باہر کر دیا ہے۔ حالانکہ بعض اصحاب کہا بھی اپنے بعض معاملات کو بعض ستاروں کے  
طلوع سے منوط اور وابستہ رکھتے تھے۔ اگر تقویم اور منازل قمر کے حساب کو عمل میں لانا مطلقاً شرع  
شریف سے خارج ہونے اور رسوم صابیہ کی خواہش کا باعث ہوتا۔ تو یہ امر ان بزرگواروں کے  
ہرگز نہ وقوع میں نہ آتا۔ بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے۔ اخبرنی خارج بن زید  
بن ثابت ان زید بن ثابت لحدیث یذبح ثماراً صندہ حتی یطلع الثریا ینقبین  
الاصفر من الاحمر (خارج بن زید بن ثابت نے مجھ کو خبر دی ہے کہ زید بن ثابت اپنی  
زمین کے پھلوں کو فروخت نہ کرتا تھا۔ جب تک کہ شریا طلوع نہ کرے پس اس وقت زرد اور  
سرخ الگ الگ معلوم ہو جاتے ہیں۔)

**وجہ پنجم**۔ یہ کہ ان اقوال کے نقل کرنے سے واضح ہو گیا کہ اہل سنت کے بعض علماء قائل ہو  
ہیں کہ بعض اوقات منازل قمر اور اہل نجوم کے حساب کے موافق عمل کرنا جائز ہے۔ اور بعض  
اصحاب رسول بھی اپنے بعض معاملات کو بعض ستاروں کے طلوع پر موقوف رکھتے تھے  
اولیامیہ کے قول کے موافق اس مسئلے میں حضرت امیر سے روایت کتب اہل سنت و جماعت  
میں وارد ہوئی ہے پس اس مسئلے کو اس باب میں جو فضائل امامیہ کے لئے خاص  
کیا گیا ہے۔ ذکر کرنا لغو محض ہے۔

**قول مصنف تحفہ**۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ نو سال کی عمر ہونے سے پہلے عورت  
کے ساتھ دخول کرنا حرام ہے۔ اگرچہ توانا اور پر گوشت ہو۔ حالانکہ اس بات کو شرع  
میں کچھ بھی دخل نہیں ہے۔ انتہی کلامہ۔  
**جواب باصواب**۔ اپنے مقام میں بیان کیا گیا ہے کہ جنس انات کی پیدائش جنس ذکر

مصنف کے اس مسئلے میں مخالفت کرنے کی خاص وجہ

بخاری

کتاب پر یہ اعتراض

کی نسبت اصل فطرت میں نہایت ضعیف الجثہ اور کمزور واقع ہوئی ہے۔ ان کے اعضا نہایت .... نازک اور ملائم ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ نہ سالہ ہونے سے پہلے جو امیہ کے نزدیک عورت کے بلوغ کی حد ہے۔ عورتوں کے اعضا نہایت نرم و نازک اور مزاج نہایت ضعیف اور مست ہوتا ہے۔ اسلئے وہ نہ سالہ ہونے سے پہلے جماع کے صدقات کی تاب نہیں لاسکتی۔ خصوصاً جب کہ جماع کنندہ مرد قوی الجثہ اور کثیر الباہ ہو۔ لیکن ہاں اگر عورت زنانہ بنی امیہ میں سے ہو۔ تو بیک کوئی مضائقہ نہیں۔ کیونکہ ان میں بمقتضائے قول شریف ولکم فی النساء شبیق (تم کو عورتوں کی خواہش بہت زیادہ ہے) یہ قوت قافیہ اور مرد کا اشتیاق بہت زیادہ ہوتا ہے اور اس عمر میں جماع کرنا اکثر افصا کا باعث ہوا کرتا ہے۔ جس میں آگاہی ایک ہو جاتا ہے۔ اور اس حالت کے عارض ہونے سے عورت کی خلقت اور بیہوشی صورت میں کمال نقصان اور خرابی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور عورت اس کے بعد مرد کے قابل نہیں رہتی۔ شرع شریف میں بھی انصاف کو ان عیوب میں قرار دیا گیا ہے جن سے کلح فتح ہو جاتا ہے۔ بلکہ بعض موقول پر عورت کی ہلاکت کا باعث ہوتا ہے چنانچہ یہ بات تجربہ میں آچکی اور اس زمانے میں مشاہد ہو چکی ہے۔ اور کئی لڑکیاں ہلاک ہو گئی ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں عورت سے جماع کرنا نہایت ردی اور فساد و مبالغہ کا باعث اور فحاشی کا باعث ہے۔ اسلئے وہ سو اس میں بڑے کام موجب ہوا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اطبائے ہر سال سے کم عمر کی عورت سے جماع کرنے کو ردی اور ناقص جانتے ہیں۔ الغرض سات آٹھ سال کی عورت سے جماع کرنا اکثر عورت کی ہلاکت اور سخت ضرر کا باعث ہوتا ہے۔ اور اکثر کوکل کے حکم میں۔ کیا جاتا ہے۔ اسلئے مذہب امامیہ میں نو سال سے کم عمر کی عورت کے ساتھ جماع کو حرام کر دیا ہے۔ تاکہ ضرر و ہلاکت کا سد باب ہو جائے۔ اور ہر ایک مسئلہ کے لئے خاص نص لازم نہیں ہے۔ بہت سے مسائل کتاب و سنت کے اطلاقات و عمومات سے اخذ کئے گئے ہیں۔ اور اس مقام میں قولہ تعالیٰ ولا تملقوا بایدیکم الی التھملکہ (اپنی جانوں کو ہلاکت میں نہ ڈالو) کا اطلاق و عموم اور دوسرے نصوص جو ہلاکت نفس کے موجبات سے بچنے اور اعضا کے فساد و نقصان کے باعث سے اجتناب و پرہیز کرنے کے باب میں وارد ہوئے ہیں۔ کافی ہیں۔ حالانکہ یہ حکم حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت نبیہ سے استنباط کیا گیا ہو۔ کیونکہ ام المومنین عائشہ صدیقہ چھ سال کی عمر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نکاح میں آئیں۔ اور جب تک

عمریں جماع کرنے کے تقاض

اس مسئلہ کا مدبر

نوسال کی ہوئیں۔ آنحضرتؐ کی ہم بستی کے شرف سے مشرف نہ ہوئیں۔ حالانکہ ختم کے  
دعویٰ کے موافق آنحضرتؐ کی طبع اقدس کو جناب صدیقہ کی مواصلت کا کمال اشتیاق و  
از حد میلان تھا۔ اب غور کیا جاسکتا ہے کہ باوجود کمال رغبت و اشتیاق اسے عرصہ سار  
تک جو انتظار کی تکلیف گوارا فرمائی۔ بظاہر اس کے سوا اور کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ کہ جناب صدیقہ  
کاس بوجہ صغریٰ ایقاع و قلع اور جماع کی صلاحیت نہ رکھتا تھا۔ سیر و احادیث کی کتب  
معتبرہ میں اس کی تصحیح موجود ہے۔ مذاہج النبوة میں فرمایا ہے۔ آنحضرتؐ نے ماہ شوال  
میں عائشہ سے جبکہ وہ چھ سال کی تھیں نکاح کیا۔ اور ہجرت کے سال دوم میں جب کہ اٹھ  
ماہ ختم ہو چکے تھے۔ اور وہ نوسال کی تھیں۔ مدینہ میں شرف زفاف سے مشرف فرمایا۔ اور  
کتب رجال میں عائشہ صدیقہ سے روایت ہے۔ زوجہ نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
وآلہ وسلم سنین و بنانی و انابت تسع سنین (رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ سال کی عمر میں  
مجھ سے نکاح کیا۔ اور جب میں نوسال کی ہوئی۔ تو مجھ کو گھر میں داخل کیا۔ بخاری نے اپنی  
صحیح میں روایت کی ہے۔ مختصر نقل کی جاتی ہے۔ عن عائشہ قالت تزوجنی  
النبی صلی اللہ علیہ وسلم و انابت ست سنین الحدیث بطولہ الی ان قالت فالتقی  
الیہ وانا یومئذ تسع سنین (عائشہ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے نکاح  
کیا جبکہ میں چھ سال کی تھی۔..... اور مجھ کو اپنی شرف صحبت سے مشرف فرمایا جبکہ میں نوسال  
کی تھی) نیز روایت کی ہے۔ عن هشام عن ابیہ قال توفیت خدیجۃ قبل خروج  
النبی الی المدینۃ بمثلث سنین او قریباً من ذلک و نکح عائشۃ وھی بنت  
ست سنین ثم بنی لہا وھی بنت تسع (ہشام نے اپنے باپ سے روایت  
کی ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ کی طرف ہجرت فرمانے  
سے تین یا قریباً تین سال پہلے انتقال کیا۔ اور آنحضرتؐ نے عائشہ سے نکاح کیا جبکہ وہ چھ سال  
کی تھیں۔ پھر جب وہ ۸ سال کی ہوئیں۔ تو زفاف فرمایا) پس مصنف کا قول کہ اس مقدمہ  
شرع میں کچھ بھی اصل نہیں ہے۔ جو علم اصول و حدیث و سیر میں عدم تو غل اور قلت غور و  
تأمل کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ ہمارے اس بیان مذکورہ بالا سے مندرجہ اور باطل ہوا۔ ظاہراً  
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جناب موصوف کو زنانہ بنی امیہ کی جانب داری سنت سنیہ نبوی صلی  
اللہ علیہ وآلہ وسلم پر کہ نوسال سے کم عمر کی عورت سے جماع کرنا جائز نہیں ہے۔ اس اعتراض شیعہ

نکاح بنی بنی عائشہ اور وقت زفاف

مختصر قابل داد

کا باعث ہوئی ہے۔

**قول مصنف محققہ**۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ نکاح حلال میں مقررہ وقت کے اندر جماع کی مقدار مقررہ کی شرط کرتی جائز ہے مثلاً یوں کہے کہ میں رات دن میں اتنی دفعہ جماع کروں گا۔ اور ایک مہینے میں اس قدر اور شرط کے موافق دو طرف سے مطالبہ اور مواخذہ کا حق حاصل ہے حالانکہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے۔ ولا تواعدنهن سراً الا ان يقولوا قولاً معروفاً انتھی کلامہ (اور ان سے پوشیدہ وعدہ مت کرو۔ مگر یہ کہ قول معروف کہو)۔

**جواب باصواب**۔ مصنف کی تحریر چند وجہوں سے مدخل ہے۔  
**وجہ اول**۔ یہ کہ مصنف کے کلام کا مفہوم یہ ہے کہ امامیہ کے نزدیک دفعات کی شرط تمام قسم کے نکاحوں میں جائز ہے۔ یہ بات محض فترا ہے۔ کیونکہ اس امر کی شرط نکاح متعہ سے مخصوص ہے۔ نکاح دائمی میں ہرگز جائز نہیں۔

**وجہ دوم**۔ یہ کہ مصنف کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ امامیہ کے نزدیک طرفین سے دفعات کی شرط جائز ہے یہ بات بھی بدستور سابق کذب صریح ہے۔ کیونکہ دفعات کی شرط کا جواز نکاح متعہ میں مرد کی طرف سے ہے نہ کہ عورت کی طرف سے۔

**وجہ سوم**۔ یہ کہ بشرط منشاء عقد کی منافی نہیں ہے۔ اور اس شرط کی حرمت پر کوئی دلیل قائم نہیں۔ اور مصنف نے جو آیہ ولا تواعدن وھن سرراً سے اس امر پر استدلال کیا ہے نہایت استعجاب اور کمال تعجب کا مقام ہے۔ کیونکہ یہ آیت خاص ہے۔ اور اس میں النساء سے وہ عورتیں مراد ہیں جن کے شوہر مر گئے ہوں۔ اور ابھی ان کا عہد ختم نہ ہوا ہو۔ اور مواعد کی نہی معتدہ وفات سے مخصوص ہے۔ نہ مطلقاً سب قسم کی عدت دالی عورتوں سے یہی وجہ ہے کہ معتدہ بہ فراق بائن میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ اکثر علماء اہلسنت جائز سمجھتے ہیں۔ صاحب بیضاوی آیہ فلا جناح علیکم فیما تراضیتم من خطبة النساء خطبة من نساء کے بارے میں جس بات پر تم رضامند ہو گے ہو۔ اس میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ والمراد بالنساء المعتلات وتعريض خطبتهما ان يقول لھما ان لا یقبل اونا قعة او من غرضی ان اتزوج و نحو ذلک لکن لا تواعد واسراراً فی ذلک وھن نکاحہ وجما عاباً بالتزوج الوطی لانہ یسر ثم عن العقد

نکاح پر مزید بحث

مصنف کی افرا بندی۔ دوسرا فقرہ۔ مصنف نے آیہ قرآنی کو بے محل پیش کیا ہے

اور نہ سبب فیہ وقیل معناه لا تواعد ومن فی الیوم علی ان المعنی بالمواعد  
فی المومنا علیہما لیستحی الا ان یقولوا قولا معروفا وهو ان تعرضوا ولا  
تعرضوا وفیہ دلیل علی حرمتہ تصحیح خطیۃ المعتد و جواز تعرضہا  
ان كانت معتد و فاة و اختلفت فی معتد الفراق البائن والاطھس  
جوازہ انھتے۔ (اور نسائے مراد معتدات معنی عدت والی عورتیں ہیں۔ اور خطبہ کا کنایہ  
پیش کرنا اس طرح پر ہے کہ مرد عورت سے کہے۔ کہ تو جمیل ہے۔ یا تو خوش رنگ ہے یا میں نکاح  
کرنا چاہتا ہوں۔ وغیرہ۔ لیکن ان سے پوشیدہ طور پر وعدہ مت کرو یعنی پس ان سے ذکر  
کرو۔ لیکن ان سے نکاح یا جماع وطی کا پوشیدہ طور پر وعدہ نہ کرو۔ اسلئے کہ وہ پوشیدہ ہوتا ہے  
پھر عقد کی بابت اسلئے کہ وہ اس میں سبب ہے۔ اور نفیض کہتے ہیں کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ ان سے  
پوشیدگی میں وعدہ مت کرو کیونکہ پوشیدگی میں وعدہ کرنا گونا گوارا اور ہری حیر کا وعدہ کرنا ہے  
لیکن ان سے معروف اور مشہور بات کہو۔ اور وہ یہ ہو کہ لکناۃ اور تعریضا کہو اور تعریضا کہو اور یہ اس  
امر کی دلیل ہے کہ عدت والی عورت کو تعریضا خطبہ کرنا حرام ہے۔ اور تعریضا اور کنایہ وعدہ کرنا  
جائز ہے۔ اگر وہ وفات کے وعدہ میں ہے۔ اور اگر فراق بائن کا وعدہ رکھتی ہے۔ تو اس میں اختلاف  
ہے۔ اظہر قول یہ ہے کہ جائز ہے۔)

**قول مصنف تحفہ**۔ میزان لوگوں نے منکوحہ۔ مملوکہ۔ کینز عاریت۔ کینز وقف۔ کینز امانت  
اور زن متع کے ساتھ وطی فی الدبر کو جائز کیا ہے۔ حالانکہ خدا فرماتا ہے۔ قل هو اذی فاعلموا  
النساء فی المحیض (اپنے پیچھے تو ان لوگوں سے کہدے۔ کہ وہ اذی (نجاست) ہے پس  
تم عورتوں کو حیض کی حالت میں چھوڑ دو) حیض کی نجاست کی وجہ سے فرج کو حرام کیا ہے پس  
نجاست برازی کی وجہ سے دُبَر کو نہ حرام نہ ہو۔ کیونکہ دُبَر کے متصل کی امعاء یعنی انتڑیوں میں ناپاکی  
ہر وقت موجود رہتی ہے۔ اور پیچھے فرماتے ہیں۔ ملعون من اتی امرأة فی دبرھا (جو شخص  
کسی عورت کی دبر میں جماع کرے وہ ملعون ہے) نیز فرماتے ہیں۔ اتقوا محاش النساء  
ادبارھن وهو خبر صحیح متفق علیہ علیہ المقداد (عورتوں کی محشوں  
یعنی ان کی دبروں سے بچو۔ اور یہ حدیث صحیح اور متفق علیہ ہے۔ مقداد نے اس پر نفس کیا ہے  
میزان حدیث میں حرام ہونے کی علت کی طرف بھی اشارہ فرمایا ہے۔ کہ برازا و ناپاکی کی جگہ ہے  
جیسے بیت الخلاء۔ کیونکہ محشہ زبان عرب میں بیت الخلاء کہتے ہیں۔ اور آنحضرت علیہ السلام کا قول

وطی فی الدبر کے متعلق اعتراض

فی التشریح

صفحہ ۳۴۴

ان المحفوش محضوۃ (بیت الخلاء میں مقرب اور محصور ہیں) اسی معنی میں ہے بعض نادان  
 فن تشریح کو یہ شبہ دل میں گزرتا ہے کہ فرج بھی بول اور نجاست کی جگہ ہے پس اس جگہ کو  
 کیوں حلال کیا ہے یہ شبہ اس عضو کی تشریح کے سمجھنے سے بڑھ ہو سکتا ہے۔ فن تشریح میں مقرر  
 ہے کہ عورت کی فرج میں ایک دوسرے کے اوپر تین تجویف یعنی نالیاں ہوتی ہیں۔ ایک نالی  
 شانہ کہ جاتی ہے۔ اور وہ نالی پیشاب کا نالہ اور دان یعنی برنالہ ہے۔ اس کے بعد ایک باریک نالی معا  
 کے متصل ہے۔ جس کے رستے بعض اوقات کچھ ہوا نکلتی ہے۔ اور سب سے نیچے اوپر کھلی طرف  
 ایک وسیع اور فراخ نالی ہے۔ کہ جماع کے وقت ذکر اس میں جاتا ہے۔ اور وہ رحم سے ملی  
 ہوتی ہے۔ اور خون جین اور پچہ اسی راہ سے باہر آتا ہے پس فرج میں جماع کی جگہ ایام حص  
 کے سوا اور دونوں میں کبھی بخش نہیں ہوتی۔ اور ان ایام میں جماع حرام ہے۔ بر خلاف اس کے  
 دبر کا ایک ہی راستہ ہے۔ جو اکثر بولوں سے ملا ہوا ہے۔ جو ہلنا اور غلیظ پنہاست کی کان بڑ  
 انتہی کلاڑ۔

**جواب باصواب** مصنف نے جو یہاں افادہ فرمایا ہے۔ وہ چند دہول سے

مردود ہے۔

**وجہ اول**۔ یہ کہ مصنف نے اس مسئلہ میں امامیہ کے کلام کو بیان کرنے میں حیانت سے  
 کام لیا ہے۔ اور وطی فی الدبر کا جائز رکھنا مطلقاً تمام امامیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ یہ بات  
 افتراء اور خلاف واقع ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں علماء امامیہ کے درمیان اختلاف واقع  
 ہے۔ بعض علماء وطی فی الدبر کو حرام جانتے ہیں۔ اور بعض مکروہ بہ کراہت شدیدہ مغلطہ اور  
 یہ اختلاف اختلاف روایات سے پیدا ہوا ہے۔ کیونکہ بعض روایات توہنی پر دلالت کرتی ہیں  
 اور بعض اباحت یعنی مباح ہونے پر اسلئے بعض علماء توہنی کو نہی تحریمی پر محمول کر کے اسکی  
 حرمت کے قائل ہو گئے ہیں۔ اور بعض جمعا للروایات کراہت کے قائل ہیں۔ شرح لمعہ  
 میں فرمایا ہے۔ الوطی فی دبرہا مکروہۃ کراہیۃ مغلطۃ من غیر تحریم علی  
 اشہر القولین والروایتین وظاہر ایتہ الحرث وفی روایتہ سد یرحم  
 ولانہ روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انقال محش النساء علی  
 امتی حرام (عورت کی دبریں وطی کرنا مکروہ ہے۔ بہ کراہت مغلطہ۔ حرام نہیں۔ دونوں قولوں  
 اور روایتوں میں شہور قول اور روایت اور آیت حرث کے ظاہر کے موافق۔ اور سد یرحم کی

مسئلہ وطی فی الدبر میں اقوال امامیہ

روایت کے موافق حرام ہے۔ کیونکہ اس نے آنحضرت صلیم سے روایت کی ہے۔ کہ آنحضرت نے فرمایا ہے عورتوں کی مقعدیں میری امت پر حرام ہیں (جامع عباسی میں دخول مکروہ کی اقسام میں فرمایا ہے۔ ستر مہوں عورتوں کی دیر میں دخول کرنا۔ اور مالک جو سنیوں کا ایک عالم ہے۔ اس کا یہی مذہب ہے۔ اور بعض مجتہدین اس دخول کو حرام جانتے ہیں۔ شرائع الاسلام میں فرماتے ہیں والوطی فی الدبر فیندر ولایتان احدھما الجوان وہی المستھویۃ بین الاصلحین۔ لیکن علی کراہیۃ شدیدۃ (اور وطی فی الدبر کے باب میں دو روایتیں ہیں ایک جواز یعنی جائز ہونا۔ اور یہ روایت ہمارے اصحاب میں مشہور ہے لیکن کراہیت شدیدہ کے ساتھ۔ الفرض وطی فی الدبر کا جواز بلا کراہیت علماء امامیہ میں سے کسی عالم کا مذہب نہیں ہے۔ پس اس قول کو امامیہ کی طرف منسوخ کرنا فرائض مخص ہے۔

**وجہ دوم۔** بالفرض اگر اس تحریر کو درست مان لیں۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ آیہ کریمہ بسنا کہ حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم وقد موالاتفسکم کا ظاہر اس قول کی تائید کرتا ہے۔ اور اس توجیہ کی بنا پر جو امام رازی نے تفسیر کبیر میں کی ہے۔ اس آیت سے تمسک کر نیکی دو جہوں میں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں حرث عورت کا نام مقرر فرمایا ہے۔ نہ کہ موضوع معین کو اس نام سے موسوم کیا ہے۔ اور بعد ازاں فرمایا ہے۔ فاتوا حرثکم انی شئتم پس اس سے یہ مراد ہوگی۔ کہ تم اپنی عورتوں سے جماع کرو جس جگہ میں کہ چاہو۔ پس یہ قول تمام دہوں سے عورت کے جماع کے متعلق مباح ہونے کی دلیل ہے۔ اور اس میں محل نزاع داخل ہو اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کلمہ انی مکان کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جیسے لفظ آمین مکان کے لئے موضوع ہے چنانچہ فرماتا ہے۔ انی لک هذا قالت ہومن عند اللہ۔ اس کلام کی تفسیر اس طرح پر ہے۔ تیرے واسطے یہ رزق کہاں سے ہے۔ جواب دیا کہ یہ رزق جو تو دیکھتا ہے خدا کی نظر سے ہے۔ پس آیہ کریمہ حرث کی تقدیریوں ہوگی۔ پس تم اپنی عورتوں کے پاس آؤ جس جگہ سے کہ چاہو۔ اور کلمہ انی شئتم تعدد ائمہ (مکانات کے متعدد ہونے) پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً جب تم کہو۔ کہ بیٹھو جہاں کہ تم چاہو۔ تو اس قول سے ائمہ کے درمیان تحنیر معلوم ہوتی ہے۔ نہ کہ صنائع جلوس میں تحنیر جب یہ مقدمہ ثابت ہو گیا۔ تو واضح ہو گیا کہ اس آیہ کو آگے سے آگے میں اور پیچھے سے پیچھے میں عورت کی وطی پر محمول کرنا ظاہر آیہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس بنا پر مکان ایک ہے۔ حالانکہ طریق ایتان یعنی عورتوں کے پاس آنے کے طریق میں تعدد واقع ہوا ہے۔ اور اگر یہ

افتراف صحت

حرث کی تفسیر

مفسرین

ان کے معنی

انی اور کیف میں فرق

روایات عامہ کا خلاصہ مطلب

روایات عامہ کی تفسیر پر بحث

معنی مراد ہوتے۔ تو یوں فرمایا چاہیے تھا۔ اذہبوا لیہ کیف شعثہم یعنی ان کے پاس جاؤ جس کیفیت اور جس طرح سے کہ تم چاہو جب کہ لفظ کیف اس آیت میں مذکور نہیں ہے بلکہ لفظ انی مذکور ہے جس سے امکان میں تحییر کے معنی مراد لئے جاتے ہیں پس ثابت ہوا کہ آیت سے وہی مراد ہے جو اس قول کے جائز کرنے والوں نے لئے ہیں۔ نہ وہ معنی جو تاویل کرنیوالوں نے لئے ہیں۔ اور آیۃ الاعلیٰ ازواجہم اصنامہم۔ کا عموم بھی اس قول کا موید ہے۔ اسکے عموم کے موافق عمل کرنا مذکور کے حق میں اجماع کی دلالت سے متروک ہو گیا۔ پس ضروری ہوا کہ غور توں کے حق میں معمول بہ ہو۔ اور روایات اور احادیث جو اس کی شان نزول میں اہل سنت کی کتب معتبرہ مثلاً اصحاح مستدرک اور دیگر کتب معتبرہ میں مروی ہیں۔ وہ بھی جواز وطی فی الدبر والے قول کی تائید میں ہیں۔ ان روایات کا مطلب یہ ہے کہ انصار میں سے ایک شخص اپنی منکوحہ سے وطی فی الدبر کا مرتکب ہوا تھا۔ اور اس حرکت کے سرزد ہونے سے بہت اندوہ و غم میں مبتلا تھا۔ اور لوگ اس پر انکار کرتے تھے۔ کہ یہ آیت نازل ہوئی پس ظاہر ہے کہ اس آیت کا نزول مباح ہونے کی دلیل ہے۔ اور یہ احادیث صحیح مستدرک میں موجود ہیں۔ یہاں بالتفصیل نقل کرنا مناسب نہیں۔ امام رازی اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ ونقلنا عن ابن عمر انہما کان یقولان المراد من الاکیتہ تجوز لیتان النساء فی ابدانہن وسائر الناس کذبوا نافعاً۔ یعنی نافع نے ابن عمر سے نقل کیا ہے۔ کہ وہ کہتا تھا کہ اس آیت سے عورت کی دہریں وطی کا جائز ہونا مراد ہے۔ اور سب لوگ اس روایت میں نافع کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور یہی مالک کا قول ہے۔ صاحبان خبرت و فطنت پر پوشیدہ نہیں ہے۔ کہ نافع جو صحاح ستہ کے جلیل الشان راویوں میں سے ہے۔ اور صحیح بخاری۔ صحیح مسلم اور دیگر کتب معتبرہ اہل سنت اس کی روایات سے بھری پڑی ہیں۔ اس کی تکذیب کرنا بعید از صواب اور نامناسب ہے۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے۔ کہ ان کتابوں کی تضعیف کی جائے۔ اور ان پر وثوق و اعتبار نہ کیا جائے نیز طبرانی نے اپنی کتاب معجم میں بن عمر سے روایت کی ہے۔ ان رجلاً اصاب امراتہ فی دبرھا فانکر ذلک الناس فانزل اللہ نساء کہو الاکیتہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے وطی فی الدبر کیا۔ لوگوں نے اس کو برا سمجھا۔ پس اللہ تعالیٰ نے آیۃ نساء کو حرث لکم۔ نازل فرمایا جلال الدین سیوطی تفسیر و تشریح میں اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ واخرج اسحاق بن راہویہ فی مسندہ و تفسیرہ و البخاری وابن جریر عن

قال قرأت ذات يوم نساء كعحرث لكم فأتوا حركوا اني شعثم قال بن عمر اتدري  
 فيما نزلت هذه الآية قال قلت لا قال نزلت في اتيان النساء في اديارهن يعني  
 اسحاق بن راهويه في ابني مسند اور تفسير میں اور بخاری اور ابن جریر نے نافع سے روایت کی ہے۔  
 وہ کہتا ہے کہ میں نے ایک روز ایہ نساء کعحرث لکم فأتوا حركوا اني شعثم پڑھا۔ ابن عمر  
 نے مجھ سے کہا کیا تو جانتا ہو کہ یہ آیت کس میں نازل ہو ہو میں نے جواب دیا کہ نہیں۔ ابن عمر نے کہا یہ آیت عورتوں  
 کی وحی فی الدبر کے باب میں نازل ہوئی ہے وخرج البخاری وابن جرير عن ابن عمر قال فأتوا حركوا اني شعثم  
 قال فی الدبر اور بخاری اور ابن جریر نے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا کہ تم عورتوں سے جماع کرو۔  
 جس جگہ میں کہ چاہو۔ یعنی دبیریں۔ وخرج الخطيب في رواية مالك عن طريق النضر  
 بن عبد الله الأزدي عن مالك عن نافع عن ابن عمر في قوله تعالى نساء  
 حرك لکم فأتوا حركوا اني شعثم قال ان شاء فی دبرها وان شاء فی قبيلها  
 یعنی اگر چاہو۔ ان کی دبیریں۔ اور اگر چاہو۔ ان کی قبل میں۔ وخرج الحسن بن سفيان  
 في مسنده والطبراني في الأوسط والحاكم وابو نعيم بسند حسن عن ابن عمر  
 انما نزلت على رسول الله نساء كعحرث لکم رخصة في اتيان الدبر يعني  
 حسن بن سفيان نے ابی مسد میں اور طبرانی نے اوسط میں اور حاکم اور ابو نعیم نے سند حسن سے  
 ابن عمر سے روایت کی ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ اس کے سوا نہیں ہے۔ کہ یہ نساء کعحرث لکم رسول خدا  
 صلعم پر وحی فی الدبر میں رخصت کے طریق پر نازل ہوا ہے۔ وخرج ابن جرير والطبراني  
 في الأوسط وابن مردويه وابن الجار عن ابن عمر ان رجلا اصاب امرأة  
 في دبها في زمن رسول الله فانكر ذلك الناس فانزل الله نساء كعحرث لکم  
 الآية یعنی ابن جریر نے اور طبرانی نے اوسط میں اور ابن مردویہ اور ابن الجار نے ابن عمر سے  
 روایت کی ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت کے زمانہ میں اپنی بیوی سے وحی فی الدبر کی پس  
 لوگوں نے اس کا انکار کیا پس اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ وخرج الخطيب في  
 رواية مالك من طريق احمد بن الحکم العبدی عن مالك عن نافع عن  
 ابن عمر قال جاءت امرأة من الانصار الى النبي صلى الله عليه وسلم  
 تشكو زوجها فانزل الله نساء كعحرث لکم یعنی ابن عمر نے کہا کہ انصاریوں سے  
 ایک عورت آنحضرت علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اپنے شوہر کی شکایت کرتی

تھی۔ پس اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی وَاخْرَجَ النِّسَاءَ وَاِبْنَ جَبْرِ مِنْ  
طَرِيقٍ زَيْدٌ بْنُ اِسْلَمٍ عَنْ اِبْنِ عُمَرَ اَنْ رَجُلًا اَتَى امْرَأَةً فِي دُبْرِهَا فَوَجَدَ فِي  
نَفْسِهِ مِنْ ذَلِكَ وَجَلًا شَدِيدًا فَانْزَلَ اللَّهُ نِسَاءَكُمْ حَرِّثَ لَكُمْ فَاتُوا حَرِّثَكُمْ  
اِنِّي سَتَعْتَمِدُ (ایک شخص نے اپنی زوجہ سے وطی فی الدبر کی۔ پس اس کو نہایت بے وقوف و قلق  
ہوا۔ تب یہ آیت نازل ہوئی۔) اَخْرَجَ الدَّارِقُطْنِي عَنْ غُرَابٍ مَالِكٍ مِنْ طَرِيقِ الدُّوْنِ  
حَدَّثَنَا ابُو الْحَارِثِ اَحْمَدُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا ابُو ثَابِتٍ هَمْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمَدَنِيُّ  
حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ لَدَى رَافِعِ بْنِ عُمَرَ حَفْصُ بْنُ اِبْنِ ذَوَيْبٍ وَ  
مَالِكُ بْنُ الْحَسَنِ كُلُّهُمَا عَنْ نَافِعٍ قَالَ قَالَ ابْنُ عُمَرَ وَامْسَكَ عَلِيَّ الْمَصْحُفَ فَقُلْتُ  
حَقٌّ اِنِّي نِسَاءَكُمْ حَرِّثَ لَكُمْ قَالَ تَدْرِي يَا نَافِعُ فِيمَ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ قُلْتُ لَا  
قَالَ نَزَلَتْ فِي رَجُلٍ مِنَ الْاَنْصَارِ اَصَابَ امْرَأَتَهُ فِي دُبْرِهَا فَاعْظَمَ النَّاسُ ذَلِكَ  
فَانْزَلَ اللَّهُ نِسَاءَكُمْ حَرِّثَ لَكُمْ الْآيَةُ قُلْتُ لِمَنْ دُبْرُهَا فِي قَبْلِهَا قَالَ لَا اَلَا فِي  
دُبْرِهَا (نافع کہتا ہے کہ ابن عمر نے قرآن لیکر پڑھا۔ یہاں تک کہ آیہ نساء کہ حَرِّثَ لَكُمْ پڑھنا  
پوچھا اسے نافع کیا تو جانتا ہے کہ یہ آیت کس باب میں نازل ہوئی ہے۔ میں نے کہا نہیں  
بولی۔ یہ ایک مرد انصاری کی شان میں نازل ہوئی ہے۔ کہ اس نے اپنی عورت کی دبر میں جماع  
کیا۔ لوگوں نے اس کو بہت بُرا سمجھا۔ پس اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی۔ میں نے کہا کہ عورت  
کی پشت سے اس کی قبل میں۔ اس نے جواب دیا کہ نہیں۔ اس کی دبر میں) وَقَالَ حَامِدُ  
الْوَقَّاعِ فِي فَوَائِدِهِ عَنْ تَخْرِيجِ الدَّارِقُطْنِيِّ حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ مَنَسُورٍ حَدَّثَنَا  
عَلِيُّ بْنُ الْمَجْدِ حَدَّثَنَا ابُو ذَنْبٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ اِبْنِ عُمَرَ قَالَ وَقَعَ رَجُلٌ عَلَى  
امْرَأَتِهِ فِي دُبْرِهَا فَانْزَلَ اللَّهُ نِسَاءَكُمْ حَرِّثَ لَكُمْ الْآيَةَ فَقُلْتُ لَابِي ذَنْبٍ مَا  
تَقُولُ فِي هَذَا قَالَ مَا اقُولُ بَعْدَ هَذَا۔ (ابو ذنب نے نافع سے ابن عمر سے روایت کی  
ہے کہ ایک شخص نے اپنی زوجہ سے وطی فی الدبر کا ارتکاب کیا۔ پس اللہ تعالیٰ نے یہ آیت  
نازل فرمائی۔ میں نے ابو ذنب سے کہا کہ تو اس بارے میں کیا کہتا ہے۔ اس نے جواب دیا  
کہ میں اس کے بعد کیا کہوں۔) وَاخْرَجَ الطَّبْرَانِيُّ وَابْنَ مَرْدَوَيْهِ وَاحْمَدُ بْنُ اِمَامَةِ  
الْبَيْهَقِيِّ فِي فَوَائِدِهِ عَنْ نَافِعٍ قَالَ قَرَأَ ابْنُ عُمَرَ هَذِهِ السُّورَةَ فَصَرَّحَ بِهَذِهِ الْآيَةِ  
نِسَاءَكُمْ حَرِّثَ لَكُمْ فَقَالَ اَتَدْرِي فِيمَ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ قُلْتُ لَا قَالَ فِي

رجال یا تون النساء فی ادبارهن (ابن عمر نے یہ سورہ پڑھا۔ یہاں تک کہ آیہ نسا کو پہنچ کر کہا کیا تجھے معلوم ہے کہ یہ آیت کس باب میں نازل ہوئی تھی انکار کرنے پر کہا کہ ان مردوں کے بارے میں ہے جو اپنی عورتوں کی دہریں طے کرتے ہیں) واخرج الدارقطني ود علی کلاھا فی غراب مالک من طریق ابی مصعب واسحاق بن محمد الفروی کلاھا عن نافع عن ابن عمر انه امسک علی المتکف فقرأ حتی بلغ نساء کم حرث لکم فقال یا نافع انتدری فیم نزلت هذا الآية قلت لا قال فی رجل من الانصار اقامتہ فی دبرھا فوجد فی نفسه من ذلك فقال النبی فانزل الله نساء کم حرث لکم (ترجمہ اوپر گزرا) قال الدارقطني هذا ثابت عن مالک قال بن عبد البر الدارقطني عن ابن عمر بهذا المعنی صحیحہ معروفہ مشہورہ (دارقطنی کہتا ہے کہ یہ مالک سے ثابت ہے۔ ابن عبد البر کہتا ہے کہ یہ روایت ابن عمر سے اس مضمون میں صحیح اور معروف و مشہور ہے) واخرج النسائی والطحاوی وابن جریر من طریق عبد الرحمن بن قاسم عن مالک بن انس قیل لیا ابا عبد الله ان الناس یروون عن سالم بن عبد الله انه قال کذب العبد اوالد علی ابی فقال مالک اشهد علی یزید بن روفان انه اخبرنی عن سالم بن عبد الله مثل ما قال نافع عن ابن عمر فقیل له فان الحارث بن یعقوب یروی عن ابی الجباب سعید بن یسار انه سال ابن عمر فقال یا ابا عبد الرحمن انا نشترى الجوارى فتمضن قال وما التخصیض فذکر له الدارقطني قال بن عمر أف لا یفعل ذلک مومن او قال مسلم فقال اشهد علی ربیعۃ لاخبرنی عن ابی الجباب عن ابن عمر مثل ما قال نافع قال الدارقطني هذا محفوظ عن مالک صحیح (مالک بن انس سے کہا گیا کہ لوگ سالم بن عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ کہتا ہے کہ عبد یاو علی نے میرے باپ پر جھوٹ بولا ہے۔ مالک نے کہا کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ یزید بن روفان نے سالم بن عبد اللہ سے ویسی ہی خبر دی ہے جیسی نافع نے ابن عمر سے پھر اس سے کہا گیا کہ حارث بن یعقوب نے ابی الجباب سعید بن یسار سے روایت کی ہے کہ اس نے ابن عمر سے پوچھا کہ اے ابو عبد الرحمن ہم کثیر خریدتے ہیں پس ہم تخصیض کرتے ہیں۔ اس نے پوچھا کہ تخصیض کیا چیز ہے اس سے دہر کا ذکر کیا گیا۔ ابن عمر نے کہا أف مومن یا مصل نہیں کرتا یا مسلم ایسا نہیں



النس عن طی الحلال فی الدبر فقال فی الساعۃ غسلت راسی منی یعنی میں  
 مالک بن انس سے حلال کی وطی دبر کی بابت سوال کیا فرمایا میں نے ابھی اس وقت غسل  
 کیا ہے۔ اور اس فعل کی وجہ سے اپنا سر دھویا ہے۔ واخرج ابن جریر فی کتاب النکاح  
 من طریق ابن وہب عن مالک انه مباح (ابن جریر نے کتاب النکاح میں مالک  
 سے روایت کی ہے کہ وہ مباح ہے) واخرج الطحاوی من طریق اصبع بن الفخ  
 عن عبد الرحمن بن القاسم قال ما درکت احداً اقتدی بہ فی دینہ شک  
 فی انه حلال یعنی وطی المراۃ فی دبرہا ثم قرأ نساء کہ حرث لکم الآیہ  
 ثم قال ای شیء ابین من هذا (طحاوی نے عبد الرحمن بن قاسم سے روایت کی ہے۔  
 وہ کہتا ہے کہ میں دین میں جن کی پیروی کرتا ہوں ان میں سے کسی کو نہیں دیکھا جس کو عور  
 کی وطی فی الدبر کے حلال ہونے میں شک ہو۔ پھر آیہ نساء کم پڑھا۔ اور کہا اس سے زیادہ  
 روشن اور ظاہر اور کون سی چیز ہوگی) واخرج الطحاوی والمحاکم فی مناقب الشافعی  
 والخطیب عن محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکیم ان الشافعی سئل عنہ فقال ما  
 صح عن النبی صلعم فی تحلیلہ ولا تحريمہ شیء والقیاس انه حلال (طحاوی  
 نے اور حاکم نے مناقب شافعی میں۔ اور خطیب نے محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکیم سے روایت  
 کی ہے کہ شافعی سے یہ مسئلہ پوچھا گیا جواب دیا کہ آنحضرت صلعم سے نہ تو اس کی تحلیل میں کچھ صحیح  
 طور پر ثابت ہوا ہے۔ اور نہ تحریم میں۔ اور قیاس یہ ہے کہ وہ حلال ہے) واخرج المحاکم  
 عن ابن عبد الحکیم ان الشافعی ناظر محمد بن الحسن فی ذلک فاجتہ علیہ ابن  
 الحسن ان الحرث انما یکون فی الفرج فقال له فیکون ما سوی الفرج محرماً  
 فالتزم فقال رایت لو وطیتہا بین ساقیہا او فی اعکانہا فی ذلک حرث قال  
 لا قال فیحرم قال لا قال فکیف تخبر بما لا نقول قال المحاکم لعل الشافعی کان  
 یقول فی القدیم واما فی المجدید فصرح بالتحريم انہی (حاکم نے ابن عبد الحکیم سے  
 روایت کی ہے کہ شافعی نے محمد بن حسن سے اس باب میں مناظرہ کیا پس ابن حسن نے یہ حجت پیش  
 کی کہ حرث (کھیتی) صرف فرج ہی میں ہوتی ہے۔ شافعی نے کہا تو فرج کے سوا سب حرام ہوگا۔  
 اس پر ابن حسن لا جواب ہو گیا تب شافعی نے کہا کہ اگر تو عورت کی دونوں پٹلیوں یا اسکے پیٹ  
 کی شکون میں وطی کرے کیا ان میں بھی حرث ہے۔ ابن حسن نے جواب دیا کہ نہیں شافعی نے

کہا۔ تو یہ حرام ہے۔ ابن جن بولا۔ نہیں۔ شافعی نے کہا۔ کہ پھر جس چیز کا تو قائل نہیں ہے۔ اسکو  
احتجاج میں کیونکر پیش کرتا ہے۔ حاکم کہتا ہے۔ کہ شافعی شاید تقییم میں اس مسئلہ کا قائل ہو لیکن  
جدید میں تو اس کے حرام ہونے کی تصریح کی ہے بخاری نے باب اسرار کم حرث لکم میں روایت  
کی ہے۔ حدیثنا اسحق قال اخبرنا البقر بن سمیل واخبرنا ابن عون عن نافع  
قال کان ابن عمر اذا قرأ القرآن لم یسکلو حتی یفرغ منہ۔ فاخذت علیہ یوما  
فقرا أسورة البقر حتی انھی الی مکان قال الاوتری فیما نزلت قلت لا قال نزلت  
فی کذا وکذا ثم مضی وعن عبد الصمد قال حدیثی ابی قال حدیثی ایوب  
عن نافع عن ابن عمر قالوا حرثکم انی شعثم قال یا یتھانی (نافع کہتا ہے کہ  
ابن عمر قرآن پڑھتے ہوئے بات نہ کرتا تھا۔ جب تک تلاوت ختم نہ کر لے۔ پس ایک روز میں اسکے  
پاس گیا۔ پس سورہ بقرہ پڑھا۔ یہاں تک کہ ایک (مکان) جگہ پہنچا۔ بولا۔ کیا تجھے معلوم نہیں  
کہ یہ آیت کس چیز کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ میں نے کہا۔ نہ۔ بولا فلاں فلاں چیز کے باب  
میں نازل ہوئی ہے۔ اور عبد الصمد نے نافع سے روایت کی ہے۔ کہ اس نے ابن عمر سے آیت فاتوا  
حرثکم انی شعثم کا شان نزول پوچھا۔ کہا جماع کرے اس کی... میں) صاحبان خبرت و  
فطنت پر پوشیدہ نہیں ہے۔ کہ اگرچہ بخاری نے اس مقام میں ابہام اور کتمان مرام کا طریقہ  
اختیار کیا ہے۔ پہلی روایت میں مکان کا مضاف الیہ حذف کیا ہے۔ اور جواب کو بطور کنا  
نزلت فی کذا وکذا ذکر کیا ہے۔ اور دوسری روایت میں یا یتھانی پر اختصار کیا ہے۔  
اور مابعد ظرف کو ذکر نہیں کیا۔ لیکن اس قصہ اور روایت کی سیاق کے ناظرین پر مقصود پوشیدہ  
نہیں ہے۔ اور خوب طرح سے واضح ہو رہا ہے کہ اسکے قول یا یتھانی میں ظرف کے بعد لفظ الذکر ہے۔ فتح  
الباری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں۔ قوله یا یتھانی ہکذا وقع فی جمیع النسخ  
یذکر مابعد ظرف وهو المجرور ووقع فی الجمع بین الصحیحین للحمید بن یثیم  
فی الفرج وهو من عندنا بحسب ما فهمت ثم وقفت علی سلف فیہ وهو البرقانی  
فرایت فی نسخة الصنعانی زاد البرقانی یعنی الفرج وليس مطابقا لما فی نفس الروایة  
عن ابن عمر كما سا ذکرہ وقد قال ابو بکر بن العربی فی شرح اادی المریدین  
اورد البخاری هذا الحدیث فی التفسیر فقال یا یتھانی وترک بیاضنا والمسئلة  
المشہور صنف فیہا محمد بن یحیی بن جریج و صنف فیہا محمد بن شعبان

کتابا و بین ان حدیث ابن عمر فی ایتان المرءۃ فی دبرہا رواہ محمد بن یحییٰ  
 بن سعید ای القطان عن ابیہ عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر ہکذا  
 اعاد الضمیر علی الذی قبلہ والذی قبلہ قد خصرہ کما تری فاما الروایۃ  
 الاولیٰ وہی روایۃ ابن عون فقد اخرجہا اسحق بن راہویہ فی مسندہ  
 وفی تفسیرہ بالاسناد المذکور وقال يدل قوله حتى انتهى الى المكان  
 حتى انتهى الى قوله نساء كم حرث لكم فاتوا حرثكم اني شئتم فقال  
 اندرون فيم نزلت هذه الآية قلنا لا قال نزلت في ايتان النساء في  
 ادبارهن وهكذا اوردته ابن جرير من طريق اسمعيل بن عليه عن ابن  
 عون مثله من طريق اسمعيل بن ابراهيم الكرابيسي عن ابن عون  
 نحوه واخرجه ابو عبید فی فضائل القرآن عن معاذ عن ابن عون  
 فالحمد فقال في كذا وكذا واما رواية عبد الصمد بن الوارث حدثني ابي  
 فذكره بلفظ ياتيها في الدبر وهو يويد قول ابن العربي ويرد قول الحميد  
 والذي استعمله البخاري نوع من انواع البديع يسمى الاكفاء ولا بد له  
 من تكتة يحسن سبيلها استعماله اما رواية محمد بن يحيى بن سعيد القطان  
 عن ابیہ عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر ہکذا اعاد الضمیر علی الذی  
 قبلہ والذی قبلہ قد خصرہ کما تری فاما الروایۃ الاولیٰ وہی رواية  
 ابن عون فقد اخرجہا اسحق بن راہویہ فی مسندہ وفی تفسیرہ بالاسناد  
 المذکور وقال يدل قوله حتى الى المكان حتى انتهى الى قوله نساء كم  
 حرث لكم فاتوا حرثكم اني شئتم فقال اندرون فيم نزلت هذه الآية  
 قلنا لا قال نزلت في ايتان النساء في ادبارهن وهكذا اوردته ابن جرير  
 عن طريق اسمعيل بن عليه عن ابن عون مثله وعن طريق اسمعيل  
 بن ابراهيم الكرابيسي عن ابن عون نحوه واخرجه ابو عبید فی فضائل  
 القرآن عن معاذ عن ابن عون فالحمد فقال في كذا وكذا واما في رواية  
 عبد الصمد بن عبد الوارث حدثني ابي فذكره بلفظ ياتيها في الدبر  
 وهو يويد قول ابن العربي ويرد قول الحميد والذي استعمله البخاري

نوع من انواع البدایع یعنی الکفایہ و لابد له من نکتہ بحسن بسببها استغناء  
واما رواية محمد بن يحيى بن سعيد القطان عنه فوصلها الطبراني في  
الوسطى في طريق ابى بكر الرازي عن محمد بن يحيى المذکور بالسند المذكور  
الى ابن عمر قال لما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم نساء كثر لكونه في  
ايتان البر قال الطبري لم يروه عن عبد الله بن عمر الا يحيى بن سعيد  
تقرده ابنه محمد كذا قال ولم يفرجه يحيى بن سعيد فقد رواه عبد  
العزيز الذي اورد عن عبد الله بن عمر ايضا كما سا ذكره بعد وقد  
روى هذا الحديث عن نافع ايضا جماعة غير من ذكرنا رواياتهم بذلك  
عند ابن مردويه في تفسيره وفي فوائد الاصبهانيين لا في الشيخ وتاريخ  
النيشاپوري للحاكم و غرائب مالك للدارقطني وقد عاب الاسماعيلى صنع  
المخاري فقال جميع ما اخرج عن ابن عمر مبهم لا فائدة فيه وقد روينا عن  
عبد العزيز يعني الدراوردي عن مالك وعبد الله بن عمر عن ابن  
ذئب ثلاثتهم عن نافع بالتفسير وعن مالك من عدة اوجه انتهى كلامه  
ورواية الدراوردي المذكورة وقد خرجها الدارقطني في غرائب مالك من  
طريقه عن الثلاثة عن نافع نحوه ورواية عون عنه ونزلت في رجل من  
الانصار اصاب امراته في دبرها فاعظم الناس ذلك فنزلت قال فقلت  
له من دبرها في قبلها قال لا الا في دبرها وتابع نافعاً على ذلك زيد بن  
اسلم عن ابن عمر وروايته عند النسائي عجم وكلم الرواحي في بعض رواية وروى  
عليه ابن عبد البر فاصاب قال ورواية ابن عمر لهذا المعنى صحيحة  
مشهورة من رواية نافع عنه فغيره يرويه عنه زيد بن اسلم قلت  
قد رواه عن ابن عمر ايضا ابوه عبد الله اخرج النسائي ايضا وسعيد بن  
يسار وسالم بن عبد الله بن عمر وروايتهما عنه عند النسائي وابن جرير  
ولفظه عن عبد الرحمن بن القاسم قلت لمالك ما عن سالم كذب العبد  
على ابى فقال مالك اشهد على زيد بن رومان انه اخبرني عن سالم  
بن عبد الله بن عمر ابيه مثل ما قال نافع وله ان الحارث بن يعقوب

روی عن سعید بن یسار عن ابن عمر انه قال اُتِ اذ يفعل ذلك مسلم فقال مالك اشهد علی ربيعہ (الخبر) عن سعید بن یسار عن ابن عمر مثل ما قال نافع واخرجہ الدارقطنی من طریق عبید الرحمن بن القاسم عن مالک وقال هذا محفوظ عن مالک صحیح النہی - (اس کا قول یا یتھانی - تمام نسخوں میں اسی طرح واقع ہوا ہے۔ کہ ظرف کے بعد کو کہ جو خبر ہے ذکر نہیں کیا۔ اور حمیدی کی جمع بین الصحیحین میں یا یتھانی الفرج واقع ہے۔ اور وہ خود اس کی طرف سے ہے۔ جیسا کہ اسکی سمجھ میں آیا۔ درج کر دیا۔ پھر مجھ کو اس سے پہلے شخص یعنی برقانی کا قول اس باب میں معلوم ہوا پس میں نے نسخہ صنعانی میں دیکھا کہ لفظ فوج کو برقانی نے زیادہ کیا ہے۔ حالانکہ یہ لفظ اس روایت کے نفس مضمون کے مطابق نہیں ہے جو ابن عمر سے مروی ہے جیسا کہ میں عنقریب ذکر کرتا ہوں۔ اور ابو بکر بن عربی نے شرح آداب المریدین میں کہا ہے۔ بخاری نے اس حدیث کو فقیر میں وارد کیا ہے۔ اور کہا ہے یا یتھانی۔ اور آگے بیاض یعنی سفید جگہ چھوڑ دی ہے۔ اور یہ مسئلہ مشہور ہے۔ محمد بن سخون نے اس مسئلہ میں ایک جز تصنیف کیا ہے۔ اور محمد بن ابان نے اس میں ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ اور بیان کیا ہے۔ کہ ابن عمر کی حدیث عورت کی وطی فی الدبر کے باب میں ہے۔ اس کو محمد بن یحییٰ بن سعید قطان نے اپنے چاپ سوس نے عبید اللہ سے اس نے نافع سے اس نے ابن عمر سے اسی طرح روایت کیا ہے۔ اس نے اپنے سے پہلے شخص پر ضمیر کو اعادہ کیا ہے۔ اور اس سے پہلے شخص نے اس کو مختصر کیا ہے جیسا کہ تو دیکھتا ہے۔ لیکن پہلی روایت جو ابن عون کی روایت ہے۔ اس کو اسحاق بن راہویہ نے اپنی سند میں اور اپنی تفسیر میں اسناد ذکر کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور کہا ہے۔ کہ بخاری کا قول حتی انھی الی اللکان اس پر دلالت کرتا ہے۔ کہ جب وہ پڑھتا ہوا آیہ نساء کہ حرث لکم فا تو احرثکم انی شئتم پر پہنچا۔ تو پوچھا کیا تم جانتے ہو۔ کہ یہ آیت کس چیز میں نازل ہوئی ہے۔ ہم نے کہا کہ نہیں ابن عمر نے کہا کہ یہ عورتوں کی دبروں میں وطی کرنے کے باب میں نازل ہوئی ہے۔ اور اسی طرح ابن جریر نے اسمعیل بن علیہ کے طریق سے اس حدیث کو ابن عون سے ایسا ہی روایت کیا ہے نیز اسمعیل بن ابراہیم کرباسی کے طریق سے ابن عون سے ایسا ہی نقل کیا ہے۔ اور ابو عبیدہ فضائل القرآن میں معاد سے اور اس نے ابن عون سے روایت کی ہے۔ پس اس نے اس کو مبہم کر دیا ہے۔ اور کہا ہے فی کذا وکذا۔ لیکن عبد الصمد بن وارث کی روایت کہ مجھے

باپ نے مجھ سے بیان کیا۔ پس اس نے یا تہا فی الدبر کے لفظ سے ذکر کیا ہے۔ اور  
 وہ ابن عربی کے قول کی تائید کرتی ہے۔ اور حمیدی کے قول کی تردید کرتی ہے۔  
 اور جس چیز کو بخاری نے استعمال کیا ہے۔ وہ ہدیہ کی ایک قسم ہے جس کو اکتفا کہتے  
 ہیں۔ اور اس میں ایک نکتہ کا ہونا ضروری ہے۔ جس کے سبب سے اس کا استعمال بھلا  
 معلوم ہوتا ہے۔ لیکن محمد بن یحییٰ بن سعید قطان کی روایت جو اس نے ابن عمر  
 سے کی ہے۔ اس کو طبرانی نے اوسط میں طریق ابی بکر الاعمین میں وصل  
 کیا ہے۔ اور محمد بن یحییٰ مذکور سے سند مذکور کے ساتھ ابن عمر تک پہنچایا ہے۔ کہ  
 ابن عمر نے کہا کہ اس کے سوا نہیں ہے۔ کہ آیہ نساء کہ حوث لکم۔ رسول خدا صلعم پر وطی  
 دبر کے باب میں نازل ہوا ہے۔ طبری نے کہا ہے۔ اس روایت کو عبد اللہ بن عمر سے  
 یحییٰ بن سعید کے سوا اور کسی نے روایت نہیں کیا۔ اور اس میں اس کا بیٹا محمد مفرد  
 ہے۔ کہ اس نے ایسا کہا ہے۔ اور یحییٰ بن سعید اس روایت میں مفرد نہیں ہے۔  
 پس اس کو عبد الغفر نے عبید اللہ بن عمر سے بھی روایت کیا ہے۔ جیسا کہ عنقریب  
 بعد میں ذکر کروں گا اور اس حدیث کو نافع سے ان لوگوں کے سوا جن کی روایات کو  
 ہم نے ذکر کیا ہے۔ اور راویوں نے بھی روایت کیا ہے۔ جو ابن مردویہ کی تفسیر  
 میں۔ اور ابوالشیح کی کتاب فوائد الاصبہانیہ میں۔ اور حاکم کی تاریخ نیشاپوری میں  
 اور دارقطنی کی غرائب مالک میں مذکور ہیں۔ اور اسماعیلی نے بخاری کی صنعت  
 کو معیوب ٹھیرایا ہے۔ اور کہا ہے کہ بخاری نے جو کچھ ابن عمر سے روایت کیا ہے  
 وہ مبہم ہے۔ اس میں کچھ بھی فائدہ نہیں ہے۔ اور ہم نے اس حدیث کو عبد العزیز  
 دراوردی سے۔ مالک عبید اللہ عمر اور ابن ابی ذریب سے روایت کیا ہے۔ اور ان تینوں نے  
 نافع سے بالتفسیر اور مالک سے کئی طرح سے۔ انتہی کلام۔ اور دراوردی کی روایت مذکور دارقطنی نے  
 غرائب مالک میں اپنے طریق سے تینوں راویوں کے نافع سے ویسا ہی روایت کیا ہے۔ اور عون کی روایت  
 کو جو ابن عمر سے روایت کی گئی ہے اپنی کتاب غرائب میں درج کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ یہ آیت ایک انصاری  
 مرد کے بایں نازل ہوئی ہے جس نے اپنی زوجہ سے وطی دبر کی تھی۔ پس لوگوں نے اس کو بہت  
 عظیم جانا۔ تب یہ آیت نازل ہوئی۔ راوی کہتا ہے۔ کہ میں نے ابن عمر سے کہا کہ عورت کی دبر  
 اس کی قبل میں۔ ابن عمر نے کہا کہ نہیں۔ لیکن اس کی دبر میں۔ اور زید بن اسلم نے ابن عمر سے

اس حدیث کو روایت کرنے میں نافع کی متابعت کی ہے۔ اور اس کی روایت نسائی کے نزدیک صحیح ہے۔ اور ازوی نے بعض روایت میں اعتراض کیا ہے۔ اور ابن عبد البر نے اسکی تردید کی ہے۔ اور وہ درست ہے۔ اس نے کہا ہے کہ ابن عمر کی روایت اس مضمون میں قلت نافع مشہور اور صحیح ہے اس کے سوا زید بن سلم نے اس سے روایت کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس نے اس کو ابن عمر اپنے باپ عبد اللہ سے بھی روایت کیا ہے اس کو نسائی نے بھی روایت کیا ہے اور سعید بن یسار اور سالم بن عبد اللہ بن عمر نے روایت کیا ہے۔ اور ان دونوں کی روایت اس سے یعنی ابن عمر سے نسائی اور ابن جریر کے پاس ہے۔ اور عبد الرحمن بن قاسم کے لفظ یہ ہیں۔ کہ میں نے مالک سے کہا جو روایت سالم سے مروی ہے۔ اس غلام نے میرے باپ پر جھوٹ بولا پس مالک نے کہا میں شہادت دیتا ہوں۔ کہ زید بن رومان نے مجھ کو سالم بن عبد اللہ بن عمر (جو اس کا باپ ہے) سے ویسی ہی خبر دی ہے جیسی نافع نے روایت کی ہے۔ اور اس میں ہے۔ کہ حارث بن یعقوب نے سعید بن یسار سے اور اس نے ابن عمر سے روایت کی ہے۔ کہ اس نے کہا اُف۔ یا مسلمان ایسا فعل کرتا ہے؟ پس مالک نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ ربیعہ نے مجھ کو سعید بن یسار سے اور اس نے ابن عمر سے مجھ کو ایسی ہی خبر دی ہے جیسی نافع نے دی ہے۔ اور دارقطنی نے اس حدیث کو عبد الرحمن بن قاسم کے طریق سے مالک سے روایت کیا ہے۔ اور کہا ہے۔ یہ روایت مالک سے محفوظ اور صحیح ہے۔ (انتہی)

المتخصران روایات کے نقل کرنے سے ثابت ہو گیا۔ کہ وطی دبر کی حلیت کی روایت نافع سے ابن عمر سے۔ اسی طرح اسکے حلال ہونے کی روایت مالک بن انس سے محفوظ صحیح ثابت اور مشہور ہے پس بعض روایات جو ان کے برخلاف بطریق اہلسنت نافع اور ابن عمر اور مالک سے مروی ہیں جبکہ ان کی اسناد میں ضعف موجود ہے۔ وہ ان روایات صحیحہ مشہورہ ثابتہ اور محفوظہ سے معارضہ اور مقاومت نہیں کر سکتیں۔ اور ابو داؤد نے طریق مجاہد سے جو ابن عباس سے روایت کی ہے قال ان ابن عمر رحمہما اللہ یغفرلہما کان هذا الحی من الانصار وھما اھل قرین مع هذا الحی من یہود وھما اھل الکتاب فکانوا یاخذون بکثیر من فعلھم وکان اھل الکتاب لا یاتون النساء الا علی حرف وذات اسیر ما یکون امرأۃ فاحذ ذلک الانصار عنھم وکان هذا الحی من قریش یلذذون بنساءھم مقبلاً

فعلیات ومستلقيات فی الفرج کہ فرمایا ہے کہ ابن عمر نے وہم کیا ہے۔ اور خدا اس کو بخشے۔ یہ  
 قبیلۃ النصار سے تھا۔ اور وہ لوگ یہودیوں سے جوابل کتاب میں میل جول رکھتے ہیں۔ یہ  
 پس وہ ان کے بہت سے افعال کو اخذ کرتے تھے۔ وہ اپنی عورتوں سے پہلو پر مجامعت کرتے  
 تھے۔ اور وہ عورت کے لئے آسان صورت ہے پس انصار نے بھی یہ طریقہ ان سے لے لیا۔  
 اور یہ قبیلہ قبیلہ قریش سے تھا جو اپنی عورتوں کی فرج سے آگے پیچھے سے اور لیٹ کر متلفذ  
 ہوتے ہیں (وہ بھی اس امر کی تائید کرتی ہے کہ وطی دبر کی حلیت کا حکم جو ابن عمر سے منسوب  
 ہے وہ صحیح ہے پس نسائی نے جو ابو النضر سے روایت کی ہے۔ انہ قال لنا فتح انہ  
 قد اکثر علیک القول انک تقول عن ابن عمر انہ افاتی ان توفی النساء فی  
 ادبارھن قال کن بوا علی وساحد ثلث کیف کانت الامر قال کنا معشر قریش  
 تحب النساء فلما دخلنا المدینۃ انکنا نساء الانصار وارادنا منہن ما کنا  
 نرید فاذاھن قد کرھن خلک وکانت نساء الانصار قد احدثن بحال الیھود  
 انما یوتین علی جنوبھن فانزل اللہ نساء کہ حرث لکم رکہ اس نے نافع سے  
 کہا۔ کہ تجھ پر اکثر لوگ اعتراض کر رہے ہیں کہ تو یہ کہتا ہے کہ ابن عمر نے عورتوں سے وطی فی البدن  
 کا فتویٰ دیا ہے۔ نافع نے جواب دیا کہ انھوں نے مجھ پر جھوٹ بولا میں تجھ سے اصل بات بیان  
 کرتا ہوں ہم گروہ قریش عورتوں کو دوست رکھتے تھے پس جب ہم مدینہ میں آئے۔ تو ہم نے  
 انصار کی عورتوں سے مکھل کیا۔ اور ان سے اپنا ارادہ پورا کرنا چاہا۔ تو انہوں نے اس طریق  
 سے کراہت کی۔ اور انصار کی عورتوں نے یہودیوں کا سا طریقہ اختیار کر لیا تھا۔ کہ ان سے  
 پہلوؤں کے بل جماع کیا جاتا تھا پس اللہ تعالیٰ نے آیہ نساء کہ حرث لکم نازل فرمایا  
 چونکہ اس روایت کی سند ضعیف ہے۔ اور وضع کے آثار و نشانات اس میں صاف صاف  
 نمودار ہیں پھر یہ کیونکر ان روایات صحیحہ محفوظہ مشہورہ ثابتہ کی معارض اور مقابل ہونے  
 کی صلاحیت رکھ سکتی ہے۔ بادیجوزیکہ ابن عمر اس سبب و شان نزول کی روایت میں جو  
 قصص مشہورہ سے ہے مستفرد نہیں ہے بلکہ ابو سعید خدری وغیرہ نے بھی ایسی ہی روایات  
 کی ہے۔ فتح الباری میں فرماتے ہیں۔ ولم یتفرد ابن عمر بروایۃ سبب ہذا  
 النزول فقنا اخرج ابو یعلیٰ وابن مردویہ وابن جریر والطحاوی من طریق  
 زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابی سعید الخدری ان رجلاً اصناً

امراۃ فی دبرہا فانکرو الناس ذلک علیہ فاتزل اللہ عزوجل هذه الاية و  
 وعلقہ النساء عن حماد بن سعد عن زید و هذا السبب فی نزول هذه الآية  
 مشہور ہے و کان حدیث ابی سعید لم یبلغ ابن عباس یبلغ حدیث ابن عمر  
 فوہم فیہ فروی ابو داؤد من طریق مجاہد عن ابن عباس قال ان ابن  
 عمر و ہم واللہ یغفر لہ الی آخر الحدیث المذکور ایضاً (اور ابن عمر اس آیت کے  
 سبب نزول کی روایت میں متفق نہیں ہے پس ابو علی۔ ابن مردویہ۔ ابن جریر اور طحاوی نے  
 طریق زید بن اسلم سے عطاء بن یسار سے ابو سعید خدری سے روایت کی ہے۔ کہ ایک شخص  
 نے ایک عورت سے وطی فی الدبر کی۔ لوگوں نے اس فعل کا اس پر انکار کیا۔ پس اللہ تعالیٰ  
 نے یہ آیت نازل فرمائی۔ اسکو اور سنائی نے حماد بن سعد سے زید سے روایت کی ہے  
 اور اس آیت کا یہ سبب نزول مشہور ہے۔ اور ابو سعید کی حدیث ابن عباس کو نہیں پہنچی۔  
 اور ابن عمر کی حدیث اس کو پہنچی ہے۔ پس اس نے اس میں وہم کیا ہے۔ پس ابو داؤد نے  
 مجاہد کے طریق سے ابن عباس سے روایت کی ہے۔ کہ ابن عباس نے کہا۔ کہ ابن عمر نے  
 وہم کیا ہے۔ اور اللہ اس کی مغفرت کرے۔ الخ) نیز ان روایات سے جو پیشتر مذکور ہوئیں۔  
 واضح ہو چکا ہے۔ کہ وطی دبر کا قول جو مالک سے منسوب ہے۔ صحیح اور ثابت ہے یہاں تک  
 کہ وہ خود بھی اس امر کا ارتکاب کرتا تھا۔ پس متاخرین مالکیہ نے جو مالک سے اس قول کے  
 منسوب ہونے کا انکار کیا ہے۔ اور روایت ضعیف وغیر مشہور سے اس کی تائید کی ہے۔ معتبر  
 اور اعتبار کے قابل نہیں ہے۔ اور وہ روایت یہ ہے۔ کہ خطیب بن اسیر بن روح سے  
 مالک سے روایت کی ہے۔ قال سالت مالکاً فقال ما انتم قوم عرب هل یكون  
 المحرم الا موضع الزرع (راوی کہتا ہے کہ میں نے مالک سے پوچھا۔ اس نے جواب دیا  
 کہ تم عرب کی قوم نہیں ہو۔ کھیتی زراعت کی جگہ میں ہی ہو سکتی ہے۔) حالانکہ یہ قول مالک کے  
 اپنے قول قدیم سے رجوع کرنے پر دلالت نہیں کرتا۔ اسی سے اس قول کا ضعف ماقول و  
 صاحب خبرت پر واضح ہو جاتا ہے جو فتح الباری میں مذکور ہے۔ و علی هذه القصة  
 اعتمد المتأخرون من المالکیة فلعل مالکاً رجع عن قوله الاول او کان  
 یرى ان العمل علی خلاف حدیث ابن عمر فلم یعمل بہ وان کانت الرواۃ  
 صحیحة علی قاعدہ انتہی (اور اس قصہ پر متاخرین مالکیہ نے اعتماد کیا ہے۔ کہ شاید

مالک نے اپنے پہلے قول سے جو عکری ہو کیا وہ حدیث ابن عمر کے خلاف عمل کرنا مناسب سمجھتا تھا۔ پس اس نے اس پر عمل نہ کیا۔ اگرچہ وہ روایت اپنے قاعدہ کے موافق صحیح ہے (یٰ) نیز فتح الباری میں منقول ہے۔ وروی الربیع فی الأُم عن الشافعی قال احتملت الکاف معنیین احدهما ان یوقی المرأة حیث شاء ووجه الاثر انی معنی ابن شسّم واحتملت ان یراد بالحرث موضع البنات والموضع الذی به الوالد هو الفج دون ما سواه قال واختلف اصحابنا فی ذلك واجب کلام الفريقین ما حل ما وصفت من احتمال الآية قال طلبنا الدلالة فوجدنا حدیثین احدهما ثابثا وحدیث خزيمة بن ثابت فی التحريم یقوی عندنا التحريم وروی المحاکوفی مناقب الشافعی من طریق ابن عبد الحکیم انه حکى عن الشافعی انه لیس فیہ شیء یصح والقیاس انه حلال ومن طریق ابن عبد الحکیم انه حکى مناظره مرّت بینه وبين محمد بن الحسن فی ذلك وان ابن الحسن احمّ علیه بان الحرث یكون فی الفج فقال له فیکون ما سوى الفج محرما فالزمه فقال رآه لوطیها بین سابقها وافی اعکافها وافی ذلك حرث قال لا قال فتحکم قال لا قال فکیف یحجّ به بما لا یقول به قال عبد الحکیم لعل الشافعی یقول ذلك فی القديم واما فی الجدید فقد صرح بالتحريم انما ینی ویمکن ان الزعم محمد بطریق المناظره وان کان لا یقول ذلك واما انتصرة لا صحاب المذنبین انتھی (ربیع) کتاب اُم میں شافعی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا کہ اس آیت میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ شوہر جس طرح چاہے اپنی زوجہ سے مجامعت کرے۔ اس نے کہا انّی لفظ اَیْن (کہاں جہاں) کے معنی میں ہے۔ یعنی جہاں سے تم چاہو۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ حرث سے مقام بنات دروید کی مراد ہے۔ اور وہ مقام جہاں بچہ پیدا ہوتا ہے۔ فج ہے۔ نہ کوئی اور جگہ شافعی کہتا ہے کہ ہمارے اصحاب نے اس باب میں اختلاف کیا ہے۔ اور فریقین کے کلام میں سب سے اچھا وہ قول ہے جس کو میں نے اس آیت کے پہلے احتمال میں بیان کیا ہے۔ شافعی کہتا ہے کہ ہم نے دلیل کی تلاش کی۔ پس ہم کو دو چیزیں ملیں۔ پہلی حدیث ثابت ہے۔ اور وہ خزيمة بن ثابت کی حدیث ہے جو تحریم کے بارے میں ہے۔ ہمارے نزدیک تحریم کو قوی کرتی ہے۔ اور حاکم نے مناقب شافعی میں ابن ابریم

کے طریق سے روایت کی ہو کہ اس شافعی کی طرف سے بیان کیا کہ اس میں کوئی پیغمبر صحیح نہیں ہے۔ اور قیاس  
یہ ہو کہ صلال ہو۔ اور ابن عبد الحکیم کے طریق سے روایت کی ہو کہ شافعی اور محمد بن حسن کے درمیان  
اس باب میں مناظرہ ہوا۔ اور ابن جن نے اس پر یہ حجت کی کہ حرج یعنی بھتی فرج ہی میں ہی ہے پشافعی نے  
کہا۔ تو کیا فرج کے ماسوا سب حرام ہے یہ سیکڑہ لازم ہو گیا پھر شافعی نے اس کا دیکھو اگر تم عورت کی ساقین یا پٹے  
شکلوں میں طی کرو۔ تو کیا اس میں شہر اسے کہا کہ نہیں شافعی پوچھا تو کیا حرام جانتے ہو۔ وہ بولا کہ نہیں شافعی نے کہا  
تو پھر جس چیز کے قائل نہیں ہو۔ اس سے احتجاج کیوں کرتے ہو بعد حکم کہتا ہو کہ شافعی شاید قدیم میں سے قول کا قائل  
ہو لیکن جدید میں اس سے تحریم کی تصحیح کی ہو انتہی۔ اور یہ بھی احتمال ہو سکتا ہو کہ محمد مناظرہ میں لازم ہو گیا ہو۔  
اگرچہ اس قول کا قائل نہ ہو۔ اور صرف اپنے مدنی اصحاب کا اس سے بدلایا ہو (عقل مند  
پر یہ توجہ ظاہر اور مبہین ہے۔ الغرض اس مسئلہ میں علمائے اہلسنت کے تین قول ہیں۔  
(۱) جواز اور وہ مالک اور متقدمین مالکیہ نافع۔ عبد اللہ بن عمر شافعی کا حسب قول قدیم  
اور اصحاب مدینہ کا مذہب ہے۔ (۲) تحریم (۳) توقف اور وہ بخاری اور ایک جماعت محدثین  
کا مذہب ہے۔ اور فتح الباری میں بیان کیا ہے۔ وذهب جماعة من ائمة الحديث  
كالبخاری والذروالبراز والسنائی وابی علی النیشاپوری الی ان کایثت  
فیہ شوع النہی (اور ائمہ حدیث مثلاً بخاری۔ ذہب۔ ہزار۔ سنائی اور ابو علی نیشاپوری کا  
یہ مذہب ہے کہ اس باب میں کچھ ثابت نہیں ہے) اور علمائے امامیہ کے اس مسئلہ میں دو  
قول ہیں (۱) جواز بکراہیت شدیدہ مغلظہ (۲) تحریم (حرام ہونا) اور جواز بکراہیت اور  
جواز بکراہیت شدیدہ میں بہت بڑا فرق ہے۔ نیز مالک کے جواز والے قول میں بہت سے  
متقدمین اصحاب سجون۔ ابن سیفان مالکیہ میں سے۔ اور شافعی حسب قول قدیم۔ اور شافعیہ  
مدینہ۔ نافع اور ابن عمر بھی شریک ہیں پس امامیہ کو خصوصیت سے تشبیح کرنا بلکہ اس مسئلہ کو اس  
باب میں جو خصائص امامیہ کے لئے وضع کیا گیا ہے متدرک محض اور بالکل بے جا و لغو ہے۔  
**وجہ سوم** یہ کہ مصنف نے جو امامیہ پر آیہ کریمہ قتل هو اذی فاعتزلوا النساء فی  
المحیض کی مخالفت کا اعتراف کیا ہے۔ حالانکہ وہ آیت اس موقع پر صادق نہیں آتی۔ بالکل  
بے وجہ اور بے جا ہے۔ کیونکہ علمائے امامیہ میں سے بعض تو وطی فی الدبر کی حرمت کے قائل  
ہیں۔ اور بعض بکراہیت شدیدہ جواز کے قائل ہیں۔ جو حرام کی مثل ہے۔ ہاں اہلسنت کے بہت  
سے علما اور اکابر مجتہدین مثل امام مالک۔ سجون۔ ابن سیفان پر جواز کا برا مالکیہ سے ہیں۔ اور ایک

خلاصہ تقریر مذکور

صفحہ ۲۲۲

اعتراف مصنف بخاتم

قول کے موافق امام شافعی پر اور نافع پر .... جو عبد اللہ بن عمر کے خاص خواص سے ہے۔  
 اور عبد اللہ بن عمر پر روایت نافع بوجیب روایات سابقہ نہایت واضح طور پر یہ اعتراض وارد  
 ہوتا ہے غافل مصنف کو جو ان کے تابع اور پیرو کار ہیں جواب کی فکر لازم اور متحتم ہوگی  
**وجہ ہمارم**۔ یہ کہ مصنف نے جو اخبار یا ثورہ کی مخالفت کا اعتراض امامیہ پر کیا ہے۔ وہ  
 بالکل ساقط ہے۔ اس لئے کہ اول تو جو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں۔ وہ ضعیف ہیں اور قابل احتجاج  
 نہیں کیونکہ حدیث ملعون من اتی امرأتہ فی دبرھا۔ اگرچہ بعض علماء کو اسکی  
 صحت کا توہم ہوا ہے لیکن چونکہ راوی حدیث حارث بن مجالد مجہول الحال ہے۔ اس لئے  
 درجہ صحت سے ساقط ہے۔ شرح جامع صغیر کی ابتداء میں فرماتے ہیں۔ ملعون من اتی امرأۃ  
 فی دبرھا احمد وابوداؤد وکذا النسائی وابن ماجہ فی النکاح من طریق  
 سہل بن ابی صالح عن الحارث بن مجلد عن ابی ہریرۃ قال ابن حجر  
 والحارث بن مجالد لیس بمشہور وقال القطان لا یعرف حالہ وقد  
 اختلف فیہ علی سہل فادعاء المصنف بصحۃ غیر مسلمہ (حدیث ملعون  
 من اتی امرأۃ فی دبرھا کو احمد۔ ابوداؤد۔ نیز نسائی اور ابن ماجہ نے باب النکاح  
 میں طریق سہل بن ابی صالح سے حارث بن مجلد سے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے۔ ابن  
 حجر نے کہا ہے حارث بن مجلد مشہور نہیں ہے۔ اور قطان کا قول ہے کہ اس کا حال مشہور  
 و معروف نہیں۔ اور اسکے باب میں سہل پر بھی اختلاف کیا گیا ہے۔ پس مصنف کا اسکی صحیح  
 کہنا غیر مسلم ہے) اور حدیث اتقوا محاسن النساء بھی ضعیف ہے اور قابل احتجاج  
 نہیں ہے۔ منادی نے شرح جامع صغیر میں فرمایا ہے۔ فیہ علی بن ابی علی الہاشمی  
 الہشیمی المدنی قال فی المیزان عن ابی حاتم والنسائی متروک وعن احمد  
 لہ مناکیر انتہی (اس مسئلہ روایت میں علی بن ابی علی ہاشمی مدنی ہے۔ میزان میں  
 ابو حاتم اور نسائی سے مروی ہے کہ وہ متروک ہے۔ اور احمد سے روایت ہے کہ وہ  
 منکر احادیث روایت کرتا ہے) بلکہ تمام احادیث مرفوعہ اور اکثر موقوفہ جو طوسی دبر سے نہی کرنے  
 کے باب میں مروی ہیں۔ ضعیف اور منکر ہیں چنانچہ شیخ جلال الدین سیوطی اور ابن حجر نے  
 جو اعظم علماء اہل سنت سے ہیں۔ اس امر کی تصحیح فرمائی ہے۔ شیخ سیوطی تفسیر در مشور  
 میں ان احادیث کے ذکر کرنے کے بعد جو طوسی دبر سے نہی کرنے کے باب میں بطریق اہل سنت

احادیث پیش کردہ ضعیف ہیں

دارد ہوئی ہیں فرماتے ہیں۔ قال الحافظ جميع الاحاديث المرفوعة في هذا الباب وعد بقا عشرون حديثاً كلها ضعيفة لا يصح منها شيء والموقوف فيها صحيح وقال الحافظ ابن حجر الحديث في ذلك منك لا يصح من وجه كما صح به البخاري والبخاري والنسائي وغير واحد۔ (حفاظ کا قول ہے کہ اس باب میں تمام احادیث مرفوعہ جن کی تعداد بیس احادیث ہے۔ ساری کی ساری ضعیف ہیں کچھ بھی ان میں سے صحیح نہیں۔ اور موقوف بعض صحیح ہیں۔ اور حافظ ابن حجر کا قول ہے کہ حدیث اس باب میں منکر ہے۔ کسی طرح سے صحیح نہیں۔ جیسا کہ بخاری۔ بزاز اور نسائی اور اکثر محدثین نے اس کی تصریح کی ہے۔) اور بالفرض اگر ان احادیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو کھلی امامیہ کا قول اس مسئلہ میں احادیث مذکورہ کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ جیسا کہ گریبان ہو چکا ہے۔ کہ بعض علمائے امامیہ وطی دہری کی حرمت کے قائل ہیں۔ اور بعض اسکو مکروہ بکراہیت شدیدہ کہتے ہیں جو حرام کے مماثل اور مشابہ ہے۔ اور نہی جو احادیث میں وارد ہوئی ہے۔ بعض اس کو تحریم پر محمول کرتے ہیں۔ اور بعض کراہیت شدیدہ پر حقیقت میں ان اجداد کا منافی بعض اہلسنت اور ان کے علماء کا قول ہے۔ جیسے نافع جو اہلسنت کے معتبر راویوں سے ہے اور صحیح بخاری۔ صحیح مسلم اور دیگر صحاح ستہ اس کی روایات سے بھری پڑی ہیں۔ اور جیسے امام مالک۔ سجوان۔ ابن سیفان۔ امام شافعی جب قول قدیم۔ اور اسکے تابعین و پیروکار جو بغیر کراہیت جواز کے قائل ہیں۔ بلکہ ان میں سے بعض تو خود بھی اپنی عورتوں سے وطی دہر کرتے تھے۔ مناوی نے فیض القدر شرح جامع صغیر میں فرمایا ہے۔ فذلك قال الحافظ ابن حجر في الكسان في ترجمة سهل بن عمار اصل وطى الحيلة في الدبراي فعلة روى عن ابن عمر و نافع وعن مالك من طرق عن صحیحہ بعضہا فی صحیح البخاری و فی غرائب مالک للدارقطنی و فائدہ ما بن حجر نے لسان میں ترجمہ سهل بن عمار میں فرمایا ہے۔ اپنی نزدوجہ سے وطی دہر کرنے کی اصل روایت ابن عمر۔ نافع اور مالک سے متعدد طریقوں سے مروی ہے جن میں بعض طریق بخاری اور غرائب مالک مصنف دارقطنی میں صحیح ہیں۔

**وجہ پنجم۔** بالفرض اگر مان لیا جائے کہ امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ تو اس کتاب میں بحث ان مسائل سے ہے۔ جو امامیہ سے مخصوص ہیں۔ اور یہ مسئلہ مسائل مشترکہ سے ہے کہ امام مالک

وطی فی الدبر کی مانفت میں تمام حدیثیں ضعیف ہیں۔

اور امام شافعی ایک قول کے موافق اور نافع بلکہ ابن عمر بہ روایت نافع (بھی وطی دبر کے جواز کے قائل اور امامیہ کے ساتھ اس قول میں شریک ہیں پس اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصال ایامیہ کے لئے مخصوص ہے۔ درج کرنا محض لغو ہے۔

**وجہ ششم** یہ کہ فرج زن کی شرح کو یہاں پر ذکر کرنا بالکل بے فائدہ اور لاحاصل ہے۔ اسلئے کہ عقلمندوں کے نزدیک مقام بول اور مقام جماع کے جدا جدا ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے جو اسکے دور کرنے کی ضرورت ہوتی۔ اور اس مناقشہ سے قطع نظر کہ عرصہ کیا جاتا ہے۔ کہ مصنف نے اس پر تفریع کر کے جو تحریر فرمایا ہے۔ "پس فرج میں جماع کی جگہ کسی وقت ناپاک نہیں ہوتی۔ سوائے ایام حیض کے۔ اور ان ایام میں جماع کرنا حرام ہے۔" قابل اعتراض و مقام غور ہے۔ اور اختصار یعنی یہ کہنا کہ کبھی ناپاک نہیں ہوتا۔ سوائے ایام حیض کے۔ ممنوع اور باطل ہے کیونکہ ایام استحاضہ میں عورت کی فرج بلاشبہ نجاست سے خالی نہیں رہتی۔ اور حیض اور استحاضہ کے باہم متغایر اور جدا جدا ہونے میں شرعاً کوئی شک نہیں ہے۔ اور فریقین کی تمام کتب فقہیہ میں اس کو بیان کیا گیا ہے۔ شرح وقایہ میں فرمایا ہے۔ ومارات الحامل فلو استخاضت نراہ الحامل لیس بحیض بل هو استخاضہ حاملہ عورت جو خون دیکھتی ہے وہ استحاضہ ہے۔ حاملہ کو جو خون آتا ہے۔ وہ حیض نہیں ہوتا بلکہ استحاضہ ہوتا ہے (اور ان ایام میں جماع کرنا جائز ہے شرح وقایہ میں فرماتے ہیں وقد منع صلوتہ وصومہ و طہا الٹھی (کبھی مرد کی نماز اور روزہ وطی کا مانع ہوتا ہے) پس مقام کے نجاست سے آلودہ ہونے کو مطلقاً حرمت کی علت مؤثرہ خیال کرنا فاسد ہے۔ اور باوجود اسکے پھر بھی یہ استدلال مصنف کے لئے کچھ بھی مفید نہیں ہے۔ بلکہ مضر ہے۔ کیونکہ امام مالک نافع ابن سجون۔ ابن شعبان اور امام شافعی بقول قدیم۔ وطی فی الدبر کے جواز بلا کر اہست کے قائل ہیں پس یہ تمام تشنیعات آنجناب کے اللہ اور مشائخ کی طرف عالم ہونگی جو باوجود اباحت کے قائل ہونے کے خود بھی اس فعل شنیع کا ارتکاب کرتے تھے۔ برخلاف اسکے علمائے امامیہ بعض تو اس عمل کو مطلقاً حرام جانتے ہیں۔ اور بعض مکر وہ بکراہت شدید مغالطہ جانتے ہیں۔ جو حرام کے مماثل اور شایہ ہے۔ فرقہ حقہ امامیہ اثناعشریہ کے کسی عالم اور فاضل سے کسی کتاب اور روایت میں منقول اور مروی نہیں ہے۔ کہ اس فعل کا مرتکب ہوا ہو۔ اور قول و فرض وقوع اور غیبت و ایقاع میں بدیہی فرق ہے۔ اور حدیث ملعون من اتی امراۃ فی دبرہا میں

جو لعنت کی تہدید ہے۔ اگرچہ اس کی سند ضعیف ہے لیکن تاہم وہ تہدید اس فعل شنیع کے ارتکاب اور ایقاع کے متعلق ہے۔ نہ کہ اس فعل کے بہ کراہیت شدید مغلطہ حوازہ کے (جوحت) کا مماثل اور مشابہ ہے) قائل ہونے کے متعلق ہے۔ پس تشنیع کا قضیہ منقلب اور طعن کا مقدمہ منعکس ہے۔ المختصر فاضل مصنف کو جو ان مجتہدین کے آثار کے پیرو ہیں۔ لیکن کو ان اشخاص کی طرف متوجہ اور متعلق کرنا لازم اور مستحکم ہے۔ جو اس امر شنیع کے مرتکب ہوئے ہیں۔ زیادہ ترجیح کا مقام یہ ہے۔ کہ باوجود ان تمام باتوں کے پردہ حیا و شرم کو رخ انور سے اٹھا کر اس مسئلہ میں امامیہ پر تشنیع کرتے ہیں۔ کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے۔ اذالہ لستھی فاصنع ما شئت (جب جیسا جاتی رہے۔ تو پھر کیا جو چاہو سو کرو)

**قول مصنف کفہ۔** دوسرے یہ کہ یہ کوگ متعہ دوریہ کو جائز مانتے ہیں۔ اگرچہ زمانہ موجود اور اس ملک کے اثنا عشری اسکے حوازہ کا انکار کرتے ہیں۔ لیکن ان کے محققین کا قول ہے۔ کہ ہماری کتابوں میں ثابت ہے۔ فلا یجوز انکارہ (پس اس کا انکار جائز نہیں) اس کی صورت یہ ہے کہ ایک جماعت ایک عورت کے ساتھ متعہ کریں۔ اور اس میں نوبت مقرر کر لیں۔ اور ہر ایک شخص اس عورت کے ساتھ جمل کرے۔ حالانکہ کسی شریعت میں دو یا بیوں کا ایک جسم میں جمع ہونا اور ملنا درست اور جائز نہیں رکھا۔ اور آدمی اور حیوانات میں ماہ الاہتیار حفظ نسب ہے۔ اسی غرض سے حفظ نسب کو ضروریات خمسہ میں داخل کیا گیا ہے جنکی حفاظت کرنا پہلی نوبت میں حکم دیا گیا ہے۔ اولہا حفظ النفس ثم حفظ الدین ثم حفظ النسب ثم حفظ المال (اول حفظ نفس دوم حفظ دین۔ سوم حفظ نسب۔ چہارم حفظ مال) اور اسی واسطے قصاص۔ جہاد۔ اقامہ حدود کے لئے اور سرکرات۔ زنا۔ متعہ۔ سرقہ اور غضب کی تحریم کے باب میں پوری پوری تاکید شریعت میں آئی ہے۔ اس صورت میں اس امر ضروری کے لئے قصاص جواب ہے۔ اور حیا وغیرت اور پاس ناموس کو جو تمام مل و نخل کے جماع سے محمود اور اس کی اضداد مذموم اور مطرود ہیں سچ و دنیا سے اکھاڑنا ہے۔ بلکہ اگر عاقل اہل متعہ میں غور کرے تو اس کو معلوم ہو جائے کہ اس عقد فارغ میں کس قدر مفید ہے۔ جو سب کے سب شرع کے منافی اور حکم الہی کے مخالف اور مضاد ہیں منجملہ ان کے اولاد کا ضائع کرنا اور نسل کا معنوی طور پر ہلاک کرنا ہے۔ اس لئے کہ جب اس شخص کی اولاد ہر شہر اور ہر گاؤں میں منتشر ہوئی۔ اور ان کی تربیت اور تدبیر کے لئے اس شخص کا ان کے پاس جانا ممکن نہ ہوا۔ تو وہ اولاد زنا کی طرح بے تربیت اٹھیں گے۔ اور اگر بالفرض وہ

مسئلہ تہذیب و اخلاق

صفحہ ۲۶۹

مباحثہ کی جزئیات

اولاد نامت کی قسم سے ہو۔ تو زیادہ تر رسوائی ہوگی۔ کیونکہ ان کا کھلج ان کا اور ہمہ دل سے کرنا  
 ہرگز ممکن نہیں۔ اور بچہ ان کے ایک خرابی یہ ہوگی۔ کہ متعہ یا نکاح سے باپ اور بیٹے کی وطی کرے  
 عورت سے وطی کرنے کا اتفاق ہوگا۔ بلکہ بیٹی اور لڑکی پوتی بھتیجی بہن اور بھانجی وغیرہ  
 محارم سے وطی کا موقع ملے گا۔ اور بعض صورتوں میں خصوصاً جبکہ متعہ سفر میں واقع ہوا۔ اور  
 سفر بھی دراز ہو۔ اور ہر ایک منزل میں نئے متعہ کا اتفاق پڑے۔ اور ہر متعہ میں بچہ کا لفظ  
 قائم ہو جائے۔ اور بعض لفظوں سے لڑکیاں پیدا ہوں۔ اور یہی شخص پندرہ سال کے بعد  
 اس سفر سے مراجعت کرے۔ یا اس کا بیٹا یا اس کا بھائی ان منزلوں سے گزے۔ اور ان کیوں  
 سے متعہ کرے۔ یا نکاح کرے۔ اور بچہ ان فسادات کے ایک فساد اس شخص کی میراث کا تقسیم  
 نہ ہونا ہے۔ جس نے بہت سے متعہ کئے ہوں۔ کیونکہ اسکے وارثوں کا حال معلوم نہیں ہے  
 اور نہ ان کی گنتی اور شمار کا کچھ تہ سے۔ اور نہ ان کا محل و مکان معلوم ہے۔ پس ایسی صورت  
 میں میراث کا معاملہ معطل رہے گا۔ اسی طرح جو لوگ متعہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ ان کی میراث معطل  
 رہے گی۔ کیونکہ ان کے باپ اور بھائی نامعلوم ہیں۔ اور جب تک وارثوں کی تعداد معین اور  
 معلوم نہ ہو میراث کی تقسیم ممکن نہیں۔ اور جب تک کہ ورثہ کی ذکوریت و انوثیت اور ان کے  
 حجب و حرمان کا علم نہ ہو ایک وارث کا سهم بھی مقر نہیں ہو سکتا۔ الغرض متعہ کو حلال کرنے  
 میں امر شرعی خصوصاً امر نکاح اور امر میراث کی خرابی صریحاً لازم آتی ہے۔ اس مقام کی  
 تفصیل رسالہ نوائد القلوب میں جو ایک محقق سنی کی تصنیف سے ہے۔ دیکھنی ضروری ہے  
 اور یہ بات ام الولد کنیزیوں کی تحلیل میں متعہ سے بھی ہر ہک لازم آتی ہے پس نوع انسانی میں  
 ایک فساد عظیم برپا ہو جاتا ہے۔ اسی غرض سے حق تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حل و طی کے  
 اسباب کو انہی دو میں حصر فرمایا ہے۔ یعنی (۱) نکاح صحیح ظاہر التاییدہ (۲) مالک مین۔ کلان  
 دو عقول کے سبب عورت کو مرد کے ساتھ پوری پوری خصوصیت حاصل ہو جاتی ہے۔  
 اور وہ اس کی نگرانی اور حمایت میں رہتی ہے۔ اور اولاد اور وراثت کی مناسب طور پر  
 حفاظت متحقق ہو جاتی ہے۔ اور اسی مضمون کو بعض تاکید و سورتوں میں تکرار فرمایا ہے۔  
 قوله تعالیٰ الا علی ازواجہم او ما ملکت ایمانہم فی سورۃ المؤمنین و فی سورۃ  
 المعارج (یعنی آیہ الا علی ازواجہم او ما ملکت ایمانہم لیکن اپنی بیویوں پر مالک  
 مین پر) کو سورہ مؤمنون اور سورہ معراج میں تکرار فرمایا ہے) اور اس آیت کے کچھ

(مفہوم)

میراث کے مسائل



صفحہ ۱۵۵

کہ نظم قرآنی کے مخالف ہو۔ گویا جانی سے روایت کریں۔ تاہم وہ قابل سماعت اور لائق قبول نہیں۔ اسلئے کہ حق تعالیٰ نے اول محرمات کو بیان فرمایا ہے۔ حرمت علیکم افعالکم الی قولہ والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم۔ پھر فرماتا ہے واحمل لکم ما دراء ذلک یعنی ان محرمات کے سوا اور غور میں تم پر حلال کر دی گئیں۔ لیکن ان شرطوں سے یعنی اپنے مالوں کو ہر اور نفقہ میں خرچ کریں۔ پس ان کی فزج کی تحلیل اس شرط سے باطل ہوگی اسلئے وہ مفت کا سودا ہے۔ پھر فرمایا۔ محصنین غیر مساکین یعنی اس حالت میں کہ ان عورتوں کو اپنے لئے خاص کرے اور محافظت کرے کہ وہ دوسرے سے ربط پیدا نہ کریں نہ یہ کہ محصن قصائے شہوت کو مد نظر رکھیں۔ اور اپنے پانی کے گرانے اور ظروف منی کو خالی کرنے کا قصد کریں۔ پس متہ ان شرطوں سے باطل ہوگا۔ کیونکہ متعہ میں احتیاط اور اخلاص بالکل مد نظر نہیں ہوتی۔ متعہ والی عورت کا یہی دستور ہے۔ کہ ہر مہینے ایک بار کے ساتھ۔ اور ہر سال ایک اور قبل میں پھر اللہ تعالیٰ نکاح کی حالت پر متعہ فرماتا ہے۔ فما استمتعتم به منهن الاہ یعنی جب نکاح میں مہر مقرر کیا گیا۔ پس اگر تم دخول وطی سے تمتع ہوئے ہو۔ پس تمام مہر تم پر لازم ہو جاتا ہے۔ ورنہ نصف مہر۔ اور اس آیت کو اسکے ماقبل سے قطع کرنا اور ابتداء کے کلام پر محمول کرنا صریحاً بالبدلتہ باطل ہے۔ کیونکہ حرف فاقطع اور ابتداء سے منع کرتا ہے۔ اور مابعد کو ماقبل سے مربوط کرتا ہے۔ اور یہ جو روایت کرتے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعود اس آیت کو اس لفظ سے پڑھا کرتا تھا۔ فما استمتعتم به منهن الی اجل مسقیٰ پس اول تو اس روایت کی صحت میں کلام ہے۔ کیونکہ یہ کتب معتبرہ میں نہیں پائی جاتی۔ دوسرے اگر یہ ثابت ہو جائے۔ تو قرأت منوخذ ہوگی۔ اور قرأت منوخذ احکام کے اثبات میں کارآمد نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ تو قرآن رہا۔ اور نہ حدیث ہے۔ خصوصاً جب کہ دوسری آیات صریحاً اس قرأت شاذہ و منوخذہ کے مخالف موجود ہیں۔ تیسرے یہ کہ اگر ہم ان سب باتوں کو فروگداشت کر دیں تو بھی یہ متعہ پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ الی اجل مسقیٰ استمتاع سے متعلق ہے نہ کہ عقد سے اور متعہ میں مدت متعین لفظ عقد سے متعلق ہوتی ہے۔ نہ کہ استمتاع سے۔ پس معنی اس طرح ہوتے ہیں۔ پس اگر تم نے زنانہ منکوحہ سے مدت معینہ تک تمتع حاصل کیا۔ تو تم تمام مہر ادا کر دو۔ اور زیادہ تر فائدہ اس عبارت کا یہ ہے۔ کہ کوئی شخص یہ توہم نہ کرے۔ کہ تمام مہر کا وجوب کحلح کی تمام مدت گزرنے سے تعلق رکھتا ہے۔ جیسا کہ عرف میں مشہور ہے کہ ثلث

قرأت عبد اللہ بن مسعود

مہر (۱) کو معجل (فوری) کرتے ہیں۔ اور تین یعنی دو تہائی کو بقلے نکاح تک مؤجل میعاد رکھتے ہیں۔ پس یہ تاویل قابل تبدل و تصرف ہے۔ ورنہ حکم شرعی میں اگر ایک دلی کے بعد تمام مہر کا مطالبہ کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں۔ اور اگر ای اجل مسلمی عقد کی قید ہو۔ تو لازم آتا ہے کہ متعہ شیعہ کے نزدیک مدت العمر تک ابداً درست ہو۔ حالانکہ باجماع شیعہ درست ہے۔ اور اس آیت کا سیاق یعنی آیہ ومن لم یستطع منکم طولا الا یہ بھی مقدمہ نکاح میں ہے۔ یعنی اگر اس قدر مال نہ رکھو۔ کہ حرامہ آزاد کا مہر اور نفقہ ادا کر سکو۔ تو اپنے برادران دینی کی کینزوں سے نکاح کر لو بیچ میں قطع کلام کرنا۔ اور بیچ کی عبارت کو متعہ پر حمل کرنا صریح کلام میں تحریف کرنا ہے۔ اگر کوئی شخص ان آیات کے سیاق میں غور کرے۔ تو اسکو متعہ کی حرمت صریحاً معلوم ہو جائے۔ اسلئے کہ اس آیت میں نکاح اور کینزوں پر الکتفا فرمائی گئی ہے۔ اگر کلام سابق میں متعہ کی تحلیل کر دی ہوتی۔ تو پھر کیوں کہا جاتا کہ من لم یستطع منکم طولا (جو کوئی تم میں سے اتنا مال نہ رکھتا ہو) کیونکہ نکاح حرمہ کی عدم استطاعت کی صورت میں حاجت جماع کے پورا کرنے میں متعہ کیا کہ تھا۔ بلکہ حکم لکل جدید لذہ منہی نیز ہر لذت ہوتی ہے بہتر اور خوب تر تھا کینزوں کے نکاح کو اس تقید و تشدد لگانے اور شروط و قید کے لازم کرنے سے حلال کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ الغرض یہ پانچ آیات قرآنی صریحاً تحريم متعہ پر دلالت کرتی ہیں۔ اور یہ ایک آیت جو شیعوں کے زعم میں متعہ کی حلیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس کا حال معلوم ہو گیا۔ کہ حقیقت میں مقدمہ برعکس ہے۔ اور باوجود اسکے طوشیعہ استدلال ہے۔ اور طرف مخالف طرف منع اور مانع کو فقط احتمال ہی کافی ہوتا ہو چھ بیگ ظاہر اور متبادر بھی ہو۔ اور استدلال کو احتمال کی بوجہ باطل کر دیتی ہو چھ جائیکہ قوی اور غالب ہو انتہی کلام

**جواب باصواب** مصنف نے اس مقام میں دو مسئلے ایک جائزہ کے ہیں جیسے بھی اس باب میں جناب دال کی تقلید کرتا ہے۔ مگر اتنی ہی کہ فصل مشاغب کی ترتیب کو معکوس کر کے اول مسئلہ متعہ کا جواب عرض کرتا ہے۔ اسکے بعد متعہ دوسرے کے جواب کی طرف توجہ کی جائیگی۔ جو کچھ جناب افادت آب نے بمقتضائے ہوا جس سوداویہ ظلم اینہ و دساوس شیطانیہ کا افادہ فرمایا ہے۔ وہ چند وجہوں سے باطل و مردود ہے۔

**وجہ اول**۔ یہ کہ اصل متعہ کے ثبوت میں امت کے درمیان کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے سب بالاجماع قائل ہیں۔ کہ متعہ ضد اسلام میں اور آنحضرت صلعم کے عہد کرامت مہدیین مباح

اباح متعین ثابت ہے کہ نسخ متعین ثابت نہیں ۱۵۲ صفحہ

اباح متعین احادیث بطریق عامہ

اور ملال تھا صرف اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا نسخ اس پر طاری ہوا ہے یا نہیں اہل سنت نسخ کو ثابت کرتے ہیں۔ اور امامیہ اس کی نفی کرتے ہیں۔ اہل الصفات و صا جان عقل و شعور پر پوشیدہ نہیں ہے۔ کہ امامیہ کا قول حق اور اذغان و تصدیق کا حقیق و سزاوار ہے اس کے کہ اگر نسخ موجود اور ثابت ہوتا۔ تو اس کا ثبوت تو اتر سے معلوم ہوتا یا بطریق احاد۔ اگر اس کا ثبوت تو اتر سے ہوتا۔ تو لازم آتا ہے۔ کہ حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالب اور انکی اولاد امجاد علیہم السلام اور عبداللہ بن عباسؓ۔ عمران بن حصین۔ جابر بن عبد اللہ۔ سلمہ بن اکوع۔ مغیرہ بن شعبہ۔ معاویہ بن ابی سفیان۔ ابن جحج۔ سعید بن جبیر۔ مجاہد عطا اور دیگر صحابہ اور تابعین کرام جو اس مسئلہ میں آنجناب علیہ السلام کی متابعت کرتے ہیں۔ یا مثبت بالتواتر من دین محمد کے منکر مول۔ (یعنی دین محمدی کی جو بات کہ تو اتر سے ثابت ہوتی ہے۔ اسکے منکر مولوں اور یہ بات اس جماعت کی کھیر کا باعث ہے۔ حالانکہ تالی باطل ہے پس مقدم بھی ایسا ہی یعنی باطل ہوگا۔ اور اگر اس کا ثبوت بطریق احاد معلوم ہو۔ تو یہ بھی باطل ہو کیونکہ جب متعین اباح یعنی اس کا براح و جائز ہونا اجماع اور طریق تو اتر سے ثابت ہوا۔ تو اس کا ثبوت بھی قطعی اور یقینی طریق پر معلوم ہوگا۔ اور اگر ہم خبر واحد سے اسکے نسخ کو جائز جانیں۔ تو لازم آتا ہے۔ کہ ہم نے مظنون یعنی امر ظنی کو قطعی اور یقینی امر کا دافع بنایا ہے۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ بہت سی احادیث جو طرق عامہ سے صحیح بخاری۔ صحیح مسلم اور دیگر صحیح مستندہ اور تمام کتب معتبرہ احادیث و تفاسیر میں روایت کی گئی ہیں۔ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ نسخ طاری نہیں ہوا۔ منجملہ ان کے صحیح مسلم میں ابن مسعود سے روایت کی ہے۔ قال کنا نعزو مع رسول اللہ لیس معنا نساء فقلنا ولا تختصی فھنا نحن ذلک ثم خص لنا ان یستمتع فکان احدنا ینسخ المرءۃ بالثوب الی اجل ثم قرأ عبد اللہ بن مسعود یا ایھا الذین امنوا لا تحرموا طیبات ما احل اللہ لکم۔ (راوی کہتا ہے کہ ہم رسول اللہ کے ہمراہ جا کر کھڑے تھے۔ اور ہمارے ساتھ عورتیں نہ تھیں پس ہم نے عرض کی کہ کیا ہم خنسی نہ ہو جائیں۔ پس حضرت نے ہم کو اس فعل سے نہی فرمائی پھر ہم کو متعہ کرنے کی اجازت عطا فرمائی پس ہم میں سے ایک شخص کپڑے کی عوض مدت مقررہ تک محاکم کرتا تھا۔ پھر عبداللہ بن مسعود نے آیہ یا ایھذا الذین..... لکم تلاوت کیا۔ (یعنی اے ایمان والو جو طیب ادب پاکیزہ چیزیں اللہ تعالیٰ نے تمھارے لئے حلال کی ہیں۔ ان کو حرام

مت کرو حلیت متعہ کا اختیار ہونے کے بعد عبد اللہ بن مسعود کا اس آیت کو پڑھنا صحیح نفع کے لئے اس کا انکار کرنا ہو کیونکہ اس کے نسخ پر کوئی دلیل ثابت نہیں ملتی۔ و حقیقت اس کے نسخ کرنا والے جناب عمر فاروق ہیں۔ احادیث معتبرہ جو بطریق اہل سنت مروی ہیں۔ اس بات کی شاہد اور سپر ناطق ہیں۔ بخلاف ان کے کتب معتبرہ اہل سنت میں وارد ہوئے کہ عمر فاروق اپنی خلافت کے زمانہ میں منبر پر تشریف لے گئے اور فرمایا اے متعتان کانتا علی عہد رسول وانا انھی عنہما واعاقب علیہما یعنی اے لوگو عہد رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں دو متعہ ثابت اور مشروع تھے۔ اور میں ان سے نہی کرتا ہوں۔ اور ان پر عقاب و عذاب کرتا ہوں۔ اور تفسیر کبیر میں اس عبارت میں روایت کی ہے۔ روی ان عمر قال علی المنبر متعتان کانتا مشروعین فی عہد رسول اللہ وانا انھی عنہما متعۃ الحج و متعۃ النکاح (روایت ہے کہ عمر نے منبر پر جا کر فرمایا کہ رسول خدا کے عہد میں دو متعہ مشروع تھے۔ اور میں ان دونوں سے منع کرتا ہوں۔ ایک متعہ حج۔ اور ایک متعہ نکاح) اور فاضل مصنف کے والد اور شیخ نے کتاب ازالۃ الخفایں اپنی سند سے روایت کی ہے۔ احمد بن حنبل عن جابر بن عبد اللہ متعنا مع رسول اللہ ومع ابی بکر فلما ولی عمر بن الخطاب خطب الناس فقال ان القرآن هو القرآن وان رسول اللہ هو الرسول کانتا متعتان علی عہد رسول اللہ احدیہما متعۃ الحج والاخری متعۃ الفسما منعناہ لیست الا حدیث جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ ہم نے رسول خدا کے ہمراہ متعہ کیا۔ اور ابو بکر کے ساتھ متعہ کیا۔ پس جب عمر بن خطاب خلیفہ ہوا۔ تو لوگوں سے خطاب کر کے فرمایا کہ قرآن وہی قرآن ہے۔ اور رسول خدا وہی رسول خدا ہے۔ عہد رسول خدا صلعم میں دو متعہ تھے۔ ایک متعہ حج۔ دوم متعہ نسائہم نے ان کو منع کر دیا ہے۔ اور اب وہ نہیں ہیں (اگر جناب فاروق مبدع نسخ نہ ہوتے۔ یعنی پہلے پہل منسوخ نہ کرتے۔ تو بطور عذرت یوں نہ فرماتے کہ میں قرآن اور رسول کا منکر نہیں ہوں لیکن میری رائے یہ چاہتی ہے کہ یہ دو متعہ جو رسول خدا کے زمانہ سعادت نشان میں معمول اور مشروع تھے۔ آج کے بعد منسوخ اور منہی جان کر کوئی شخص ان کا مرتکب نہ ہو۔ الغرض حضرت عمر کا یہ کلام اس امر پر نص ہے کہ متعہ نکاح حضرت رسالت پناہی کے عہد کرامت میں موجود اور معمول تھا۔ اور آپ کا قول انا انھی (میں ہی کرتا ہوں) اس بات پر صریح دلائل کرتا ہے کہ حضرت رسول خدا صلعم نے اس کو منسوخ نہیں فرمایا بلکہ عمر

متعہ کو عمر فاروق نے منسوخ کیا

حوالہ تفسیر کبیر

حوالہ ازالۃ الخفایں ص ۲۵۸

بن الخطاب اسکے ناسخ ہوئے۔ اور جو میر کہ آنحضرت کے زمان سعادۂ نشان میں ثابت شروع اور  
معمول ہو۔ اور آنحضرت صلعم نے اس کو نسخ فرمایا ہو۔ وہ عمر کے منوخ کرنے سے منوخ نہیں ہو سکتی  
امام رازی تفسیر کبیر میں متعہ کے جائز جاننے والوں کی طرف سے اس اجتاج کو ذکر کرنے کے بعد  
فرماتے ہیں۔ هذا هو الوجه التي احتج بها عمران بن الحصين حيث قال ان الله  
انزل في المتعة آية وم النسخها بآية أخرى وامرنا رسول الله صلى الله عليه  
وسلم بالمتعة ما هانا عنهما ثم قال رجل برأيه ما شاء يريد ان عمره هي عمرها  
یعنی یہ وہ حجت ہے جس سے عمران بن حصین نے اجتاج کیا کہ اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے  
متعہ کے باب میں ایک آیت نازل فرمائی۔ اور اس آیت کو دوسری آیت سے منوخ نہ کیا۔ اور  
رسول خدا نے ہم کو متعہ کا حکم فرمایا۔ اور ہم کو اس سے نہی نہ فرمائی۔ بعد ازاں ایک مرد نے اپنی راے  
اور اجتہاد سے جو چاہا کہا۔ اور قول عمران بن حصین میں مرد سے عمر فاروق مراد ہے۔ صحیح بخاری  
مشکوٰۃ اور کتب معتبرہ میں بھی یہ روایت کی ہے۔ انشاء اللہ عنقریب موقع مناسب پر نقل کی  
جائے گی۔ اور صاحبان بصیرت پر پوشیدہ نہیں ہے کہ اجتہاد قصوص کے مقابلہ میں درجہ  
اعتبار سے ساقط اور ناقابل اعتبار ہے۔ اور عمران بن حصین کی مراد آیہ متعہ سے یہی آیت کریمہ جو  
جس کو فاضل مشائخ نے ذکر کیا ہے۔ وہ پوری آیت یہ ہے۔ وأحل لكم ما وراء ذلكم ان  
تبتغوا بما موالکم حصنن غیر مسافحین فلما استمتعتم به من فالتوهن  
اجورهن فريضة ولا جناح علیکم فیما تراضیتم به من بعد الفریضة۔ ان اللہ  
کان علیما حکما۔ اس آیت کا حاصل معنی یہ ہے۔ خدا نے تمھارے واسطے حلال کیا ہے۔  
جو کچھ کہ ان محرمات کے سوا ہے۔ تم اپنے مالوں کے ذریعہ سے ان عورتوں کو طلب کرو جو محرمات  
مذکورہ کے سوا ہیں۔ اس طرح یہ کہ اپنے مالوں کو ان کے سوا عورتوں کے مہروں میں یا قیمت  
میں صرف کرو ورنہ آخالیکہ تم اس تزییح کرنے یا کینہ خریدنے کے سبب عذاب خدا سے اپنی حفاظت  
کرنے والے ہو۔ اور زنا کرنے والے نہ ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ اپنے مالوں کو محرمات کے سوا عورتوں  
کی خرید یا مہر میں صرف کرو۔ تاکہ اس کی وجہ سے اپنے آپ کو زنا سے محفوظ رکھو۔ اور عقوبت  
الہی سے رہائی پاؤ۔ پس عورتوں میں سے جس عورت سے تم نے استمتاع کیا ہے۔ یعنی قاذو  
اٹھایا ہے پس ان کو ان کا مہر دو۔ کیونکہ ہر استمتاع کے مقابلے میں اور حلال کرنیوالا ہے  
حالانکہ وہ مہر تم پر فرض اور مقرریں۔ ان کے بغیر استمتاع جائز نہیں ہے۔ اور اسے شوہر اور

اسے عورت تو جس چیز پر کہ تم باہم رضامند ہو گئے ہو۔ اس میں تم پر کوئی وبال اور گناہ نہیں ہے بعد  
 اس چیز کے کہ فرض ہو گئی ہے۔ یعنی اس مقدار ہر مدت کے بعد جو اول میں ذکر ہو چکی ہے۔  
 جس چیز پر تم باہم رضامند ہو جاؤ۔ اس میں تم پر کوئی وبال و گناہ نہیں ہے۔ یہ اشارہ ہے۔  
 اس وقت کی طرف جبکہ مدت متعہ ختم ہو گئی ہو۔ کہ اس وقت مرد کو عورت پر کسی قسم کا حق باقی  
 رہتا۔ اس وقت اگر مرد عورت سے کہے کہ تو مدت کو زیادہ کر دے۔ میں تیرا مرد اور اجڑا ہوا  
 کر دیتا ہوں۔ عورت کو اختیار ہے۔ خواہ مدت کے بڑھانے پر رضامند ہو جائے یا اس پر رضی  
 نہ ہو۔ بیشک خدا تمھاری مصلحتوں کا دانا اور واقف ہے۔ مغلطہ ان کے نکاح متعہ کا حلال کرنا  
 اور وہ تم کو اپنی جگہ میں وضع کرنے والا ہے۔ اسی مصلحت کی بنا پر متعہ کو وضع فرمایا ہے تاکہ تم زنا  
 اور لواط میں نہ پڑو۔ چنانچہ بطریق خاصہ و عامہ حضرت امیر المؤمنین علیہ الصلوٰۃ والسلام سے  
 مروی ہے۔ کہ آنجناب علیہ السلام نے فرمایا۔ جس کا مشغول یہ ہے۔ کہ اگر عمر متعہ کرنے سے لگوں  
 کو نہی نہ کرتا۔ تو شاذ و نادر ہی کوئی زنا میں مبتلا ہوتا۔ اور امام رازی نے محمد بن محمد طبری کی تفسیر  
 سے اس حدیث کو اس طرح روایت کیا ہے۔ عن علی بن ابی طالب لولادت عمر بنی  
 عن المتعہ مازنی الہ مشقی (علی بن ابی طالب سے روایت ہے کہ جناب نے فرمایا  
 اگر عمر متعہ سے نہی نہ کرتا۔ تو شقی کے سوا کوئی شخص بھی زنا نہ کرتا۔) اس آیت کریمہ کا ترجمہ یہ ہے جو  
 اوپر بیان ہوا۔ اور اس آیت سے متعہ کے مباح ہونے پر دو طرح سے استدلال ہو سکتا ہو۔

**طریق اول**۔ یہ کہ نکاح متعہ اس آیت کے حکم میں داخل ہے۔ اس لئے کہ باعتبار اموال عامہ  
 خواہ اموال کے ذریعہ عورت سے طلب متعہ اول متعہ و خواہش بر خورداری بطریق تا بید و دوم  
 ہو یا بطریق توقیت و وقت معین۔ پس ان دو قسموں میں سے ہر ایک قسم اس میں داخل  
 ہوگی۔ اور قول خدا تعالیٰ اُحِلَّ لَكُمْ ما وراء ذلکم اس گروہ محرمات کے سوا باقی سب  
 کو تم پر حلال کر دیا گیا (دو قسم کے نکاحوں کی حلیت کا مقصد یہ ہے۔ اور اس کی دوسری قسم  
 جو باعتبار طریق توقیت ہے۔ وہی متعہ ہے۔

**طریق دوم**۔ یہ کہ اس آیت کریمہ میں صرف نکاح متعہ کا بیان کیا گیا ہے۔ اور اس کا  
 بیان چند جہوں پر ہے۔

**وجہ اول**۔ یہ کہ متعہ مثل روزہ۔ نماز۔ حج و زکوٰۃ۔ حقائق عیشہ سے ہے۔ اور اصل استعمال  
 میں حقیقت ہے۔ اسکو نکاح پر جو اصل کے خلاف ہے۔ محمول کرتا بلا ضرورت جائز نہیں ہے۔

اگر عمر متعہ کو منع نہ کرتا تو شقی کے سوا کوئی زنا نہ کرتا

یہ آیت محض تم پر عیشہ و خواہش ص ۲۵۶ آیہ قرآنی ہے توقیت متعہ

اور کوئی ضرورت یہاں پر پائی نہیں جاتی۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ آیہ کریمہ ابی بن کعب اور ابن عباسؓ کی قرأت کے مطابق جیسا کہ امام رازی اور دیگر مفسرین و محدثین نے تصریح کی ہے۔ اور عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت کے موافق اس طرح نازل ہوا ہے۔ **فما استمتعتم به منهن اني اجل مستطی فاتوهن اجوهن** اور امت نے اس قرأت میں ان قاریوں پر انکار نہیں کیا۔ پس درحقیقت اس قرأت کے ثبوت پر اجماع متحقق ہو گیا ہے۔ اور جبکہ اجماع امت سے یہ قرأت ثابت ہو گئی۔ تو اباحت متعہ جو ہمارا مطلوب ہے ثابت ہو گیا۔

**وجہ سوم۔** یہ کہ اگر ہم اس آیت کو حکم نکاح پر محمول کریں۔ تو حکم نکاح کے بیان کا تکرار لازم آتا ہے۔ کیونکہ اس سورت کے شروع میں حکم نکاح کو اس طرح بیان فرماتا ہے **خالفوا ما طاب لكم منهنی وثلاث واربعا** (پس نکاح کرو تم ان عورتوں سے جو تمھارے لئے پاک پاکیزہ ہوں۔ دو۔ دو۔ تین تین۔ چار چار) اسکے بعد فرمایا ہے۔ **وانتوا النساء صدقاتهن خلفه** (اور عورتوں کے مہروں کو بلا کسی مطالبہ کے ادا کر دو) اور اگر اس آیت **فما استمتعتم به** کو نکاح متعہ پر محمول کریں۔ تو ان دونوں آیتوں میں سے ہر ایک آیت سے ایک نیا حکم پیدا ہوگا۔ پس اس آیت کو نکاح متعہ پر محمول کرنا ہی اولیٰ ہے۔

**وجہ چہارم۔** یہ کہ اس آیہ کریمہ **فما استمتعتم به** میں مہر کا دینا استمتاع کے ساتھ ہی واجب فرمایا ہے۔ اور استمتاع سے تلذذ اور استمتاع مراد ہے۔ اور نکاح میں استمتاع کے ساتھ ہی مہر کا دینا بیشک واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ نکاح کرنے پر واجب ہوتا ہے۔ اس لئے کہ نکاح کرتے ہی نصف مہر لازم ہو جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ نکاح کو استمتاع نہیں کہتے کیونکہ استمتاع کے معنی تلذذ کے ہیں۔ اور نحن نکاح ایسا نہیں ہے۔

**وجہ پنجم۔** یہ کہ آیت میں صرف ابتغاب مال مذکور ہے۔ پس ان سے استمتاع یعنی تلذذ حاصل کر لے کے بعد ان کے مہر دینے کا حکم فرمایا ہے۔ اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ نحن ابتغاب مال سے وطنی کرنا جائز ہے۔ اور نحن ابتغاب مال... نکاح متعہ ہی میں ہوتا ہے۔ لیکن نکاح مطلق میں دینی اور گواہوں کے عقد کر دینے سے حلیت حاصل ہو جاتی ہے حلیت میں ابتغاب مال کی قید نہیں ہے۔ پس یہ امر اس بات پر دلالت کرتا ہے۔ کہ یہ آیہ نکاح متعہ سے مخصوص ہے ان وجوہات میں سے اکثر وجوہ کو امام رازی نے تفسیر کبیر میں نقل کیا ہے

آیت متعہ الگ ہوا اور یہ نکاح الگ

متعہ اور نکاح کے مہر و نہیں ق دو نو کے طریق حلیت میں فرق

اور ان پر کسی قسم کا نقص و اعتراض نہیں فرمایا۔ بلکہ ابو بکر رازی نے جو اعتراض طریق اول پر کیا، جو زمین متعہ کی طرف سے خود ہی اس کا جواب دیا ہے چنانچہ ذرا آگے چل کر نقل کیا جائیگا الغرض اس کلام کی تقریر اور ان احادیث کے نقل کرنے سے جو بعد میں مذکور ہوئی وہ صحیح ہو جاتا ہے۔ کہ متعہ کو جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حکم الہی سے وضع فرمایا۔ اور آنحضرت صلعم کے عہد کرامت میں راج اور معمول رہا۔ میں حیران ہوں کہ باوجود ادعائے اسلام بلکہ دعویٰ پاکست اہل اسلام فاضل مصنف کے دل و زبان کیونکر یاری دیتے ہیں کہ جس امر کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حکم الہی وضع فرمایا ہو اور شارع مقدس علیہ السلام کے زمان سعادۃ میں معمول اور راج رہا ہو اسکو عقد فاسد کے نام سے نامزد کرے۔ اور اس پر تشنیعات کیلئے وارد کی جائیں۔ اور اس کی اصل شرع کا منافی اور حکم الہی کا مضاد بتایا جائے چونکہ متعہ کے فاسد ہونے کا قول بوجہ حدیث ذیل حکم الہی کا منافی اور جناب رسالت نبی کے اوامر و احکام کا مضاد ہے۔ اسلئے مطرود و مردود ہے۔ اور سرگزیر گز قابل قبول نہیں اس حدیث کو بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔ حدیثنا یعقوب نا ابراہیم بن سعد عن ابیہ عن القاسم بن محمد عن عائشۃ قالت قال النبی صلعم من احدث فی امرنا هذا مالیس منه فمردود عائشہ فرماتی ہیں کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا جو شخص ہمارے اس امر شریعت میں ایسی چیز احداث کرے جو اس سے نہ ہو پس وہ مردود ہے)

**وجہ دوم**۔ یہ کہ مصنف کی صورت مفروضہ کا وقوع پذیر ہونا۔ اگرچہ ممکن ہے لیکن دو وجہوں سے مردود اور باطل ہے۔

**پہلی وجہ**۔ یہ کہ ہر ممکن چیز کو واقعی اور موجود جانتا مادہ بالخولیا کی اصل ہے۔ جیسا کہ جناب مکرم نے اس کتاب کے بعض مقامات میں خود ہی اس کی تصحیح فرمائی ہے جناب افادت آب کا اس بلا کے بے دریاں میں مبتلا ہونا آپ کے وساوس تسویلات کا عذر خواہ ہے۔ تاہم متعہ کے جائز جاننے کی صورت میں ان محذورات و ممنوعات کا لازم ہونا ممنوع اور باطل ہے۔ کیونکہ متعہ میں عدم توقع فرزند کی شرط کرنے کی وجہ سے نطفہ کا غزل کرنا ازواج متعہ کی بلا اجازت جائز اور سب کا معمول و دستور ہے۔ پس شاذ و نادر ہی نطفہ قائم ہوتا ہے۔ اور بالغرض اگر نطفہ قائم ہو جائے۔ تو اس میں کسی قسم کی حرجانی لازم نہیں آتی۔ اسلئے کہ اسی وجہ

عزل جائز ہے اور عدہ واجب ہے۔

مدت عدہ زن متعہ صغیرہ

مصنف کے تمام اختصارات طلاق پر مبنی ہیں

متعہ والی عورت پر عدہ رکھنا واجب ہے بشرائع میں فرمایا ہے۔ الخافض یجوز العزل للمتبع ولا یثبت علی اذنیھا ویلحق الولد بہ لو حملت وان عزل لاحتمال شبہ الحمل من غیرہ۔ الثامن اذا التقى اجلها بعد الدخول فعد لها حیضتان (یعنی متعہ کرنے والے شخص کو نطفہ کا عزل کرنا یعنی فح سے باہر کرنا جائز ہے۔ اور عورت کی اجازت پر متعہ نہیں۔ اور اگر حاملہ ہو جائے تو بچہ میں مرد سے متعلق ہوگا۔ اگر جب عزل کیا گیا۔ مگر احتمال ہے کہ منی بلا ارادہ داخل رحم ہو گئی ہو۔ ہشتم دخول کے بعد جب اس کی مدت ختم ہو جائے۔ تو اس کا عدہ دو حیض ہیں اشراج شرایع نے فرمایا ہے۔ بل طهران وان كانت لا تحيض ولتیس فحیستہ واربعون یوماً ویعتد من الوفاة ولیدخل بها باربعۃ اشھر عشرۃ ایام ویأبعد الاجلین ان كانت حاملاً علی الاصح انقضى۔ (بلکہ دو طہر ہیں۔ اور اگر اس کو حیض نہیں آتا اور یا شبہی نہیں ہے۔ تینتالیس روز۔ اور وفات کی حالت میں اگر جب دخول واقع نہ ہو چار ماہ دس روز کا عدہ ہوگا۔ اور اگر وہ حاملہ ہو۔ تو صورت وفات میں دونوں مدتوں میں جو زیادہ مدت ہو۔ اسکے موافق عدہ کیا جائیگا۔) جب کہ قیام لطفہ کا گمان ہو۔ تو ناکح کو اگر سفر درپیش ہو۔ تو یا تو عورت کو اپنے ہمراہ لے جاتا ہے۔ اور اگر وہ راضی نہ ہو۔ تو فرزند کی پیدائش تک انتظار کرتا ہے ولادات کے بعد بچے کو ہمراہ لے جاتا ہے یا مراجعت کے ارادہ کی صورت میں اپنے وھی کے پیہر کرتا ہے۔ جو اس کا محافظ رہے۔ اور شیر خوار بچہ کا وجہ نفقہ اس کو دیتا ہے اور مراجعت کے وقت اپنے وصی اور فرزند کے مکان سکونت کو فراموش کرنا نہایت بعید ہے۔ اور اپنی اولاد اور اقارب کو فرزند کی پیدائش اور اس کی جائے سکونت سے اطلاع دیتا ہے۔

**وجہ سوم**۔ یہ کہ مصنف نے جو مہفوات ذکر فرمائی ہیں۔ بالفرض اگر وہ حق ہوں۔ تو لازم آتا ہے کہ عورت کو طلاق دینا درست نہ ہو۔ اور مذہب ہنود اور مذاہب دساتیر اس مسئلہ میں برحق ہوگا حالاً تاالی بالاجمل باطل ہے پس مقدم بھی اسی طرح باطل ہوگا۔ مصنف کی مثل مفروض جو خرابی لازم آتی ہے وہ فقط افتراق زوجین یعنی شوہر اور زوجہ کی جدائی سے پیدا ہوتی ہے عقد متعہ اور اشتراط مدت کو اس خرابی کے ساتھ استلزام میں کوئی دخل نہیں کیونکہ اگر تعین مدت اس طرح کریں جو تمام عمر کو جاوی ہو۔ یا مدت مقررہ کے ختم ہونے پر مدت متعہ بڑھا دی جائے یا تجدید متعہ کر لیا ہو۔ تو نقص مذکور وار نہیں ہوتا۔ الفرض نقص مذکور جو مصنف نے ذکر فرمایا ہے۔ طلاق کی اباحت اور فراق کے جائز رکھنے کی صورت میں حکم کھلا وارد ہوتا ہے پس جو لوگ

طلاق کے منکر ہیں۔ ان کو یہ حق حاصل ہے کہ فاضل مشاغب کی طرح جیسا کہ یہاں ذکر فرمایا ہے۔ ذرا سے تغیر کے بعد یوں کہیں۔ کہ طلاق کو جائز رکھنے کی صورت میں جیسا وغیرہ اوپس ناموس کو جو بیا جماع طلق و نخل محمود اور اس کی اصدا مذموم اور مطرود ہیں منج و منیاد سے اکھاڑنا ہے۔ بلکہ اگر کوئی عقلمند اصل طلاق میں غور قائل کرے۔ تو اسکو معلوم ہو جائے۔ کہ اس عقد میں کس قدر مفید ہے ہیں جو سب کے سب شرع کے منافی اور حکم الہی کے مخالف اور مصدا ہیں۔ مخملا ان کے اولاد کا صلح کرنا۔ اور نسل کا معنوی طور پر ہلاک کرنا۔ اسلئے کہ جب ایک شخص کسی شہر میں وارد ہو۔ اور طول غرابت و بختزدی وجہ سے مادہ شہوت ہیجان میں آئے اور اس کو زنا میں پڑنے کا خوف لاحق ہو۔ تو نکاح کرنا اسکے لئے مستحب اور ایک قول کے موافق واجب ہو گیا۔ اسلئے اس نے نکاح کر لیا۔ اور اتفاقاً لفظ قائم ہو گیا۔ کچھ مدت کے بعد بعض اسباب کی وجہ سے اس کو طلاق دیکر دوسرے شہر میں چلا جائے۔ وہاں بھی طول غرابت و بختزدی اور ہیجان مادہ شہوت کی وجہ سے ویسا ہی دستور عمل میں آیا۔ اور رفتہ رفتہ اکثر شہروں میں وہی دستور العمل اختیار کرنا پڑا جب اس شخص کی اولاد ہر شہر اور ہر گاؤں میں منتشر ہو گئی۔ اور اس شخص کے پاس نہ رہی۔ اور اسکو ان کی تربیت اور تدبیر کے لئے انکے پاس جانا ممکن نہوا۔ اور اولاد زنا کی طرح وہ بے تربیت اُٹھے۔ اگر بالفرض وہ اولاد دشمنانہ سے ہو۔ تو زیادہ تر رسوائی کی صورت ہے کیونکہ ان کا نکاح اکفاء اور ہمسرؤں کے ساتھ ہرگز ممکن نہیں۔ اور مخملا ان فسادات کے ایک خرابی یہ ہوگی۔ کہ زنا یا نکاح سے بیٹے کی موطوہ (وطی کردہ) شدہ عورت سے وطی کرنے کا موقع ملے گا۔ بلکہ بیٹی۔ نواسی۔ پوتی۔ بھتیجی۔ بہن اور بھانجی وغیرہ محرمات سے وطی کرنے کا اتفاق پڑے گا۔ خصوصاً جب مطلقہ عورت اس محبت کی وجہ سے جو غورتوں کی فطرت میں قدرتا موجود ہے عمل کو پوشیدہ کرے وہی شخص جب پندرہ سال کے بعد اس سفر سے واپس آئے۔ یا اس کا بیٹا یا بھائی ان منزلوں سے گزے۔ اور ان لڑکیوں سے زنا یا نکاح کرے۔ اور مخملا ان فسادات کے ایک فساد میراث کا تقسیم نہ ہونا ہے کیونکہ متعدد شہر میں یہ عہد و محل کے ہیں اور ان سے اولاد پیدا ہوتی ہے چونکہ ان کے وارث معلوم نہیں ہیں اور نہ ان کی تعداد معلوم ہے۔ اور نہ ان کے مقامات کی خبر ہے۔ پس اس صورت میں امر شرع کا معطل رہنا لازم آتا ہے۔ اسی طرح ان لوگوں کی میراث معطل رہتی ہے جو ان صورتوں میں پیدا ہوئے ہیں کیونکہ ان کے باپوں اور بھائیوں کا حال معلوم نہیں ہے۔ جب تک کہ وارثوں کی

ٹھیک تعداد شمار معلوم نہ ہو میراث تقسیم نہیں ہو سکتی۔ اور جینک کہ وارثوں کی صفات ذکرت  
 و انوثت اور حجب و حرمان کی نسبت معلوم نہ ہو۔ ایک وارث کا سهم بھی معین نہیں ہو سکتا۔ انقض  
 طلاق کو جائز جانے کے ضمن میں اثر میراث خصوصاً امر نکاح امر میراث کی باہمی اور خرابی صریحاً  
 لازم آتی ہے۔ اس کی تفصیل رسالہ مذمت طلاق میں جو ایک ہندو مشائخ کی تصنیف سے  
 ہے۔ دیکھنی ضروری ہے۔ اور جس امر میں کہ اس قدر مفسد موجود ہوں۔ وہ ضرور فاسد ہوگا۔  
 الجواب الجواب نیز ابوالحسن شاذلی نے منہج الوفیہ شرح رسالہ غریہ میں فرمایا ہے لزوج الرجل  
 المسافر المرأة علی ان یستمتع بها ویفارقها اذا سافر کان نکاحاً علی ثلثة احو  
 ان شرط ذلك كان فاسداً وهو نکاح المتعة واختلف اذ فهم ذلك ولم  
 يشترطه قال محمد للنکاح باطل وهو متعة وعن مالک جوازہ والثالث  
 یزوجها علی ان یقضی وطورہ منها وح یترکها ولم یشرط ذلك علیها و  
 لا فهمها ولا اخبرها بذلك فان النکاح جائز علی ما ذهب الیه مالک و  
 ان یزوج امرأة علی انها لو وافقتہ علی دیہا ووجدها بفرضه امسکها  
 والا طلقها ونوی ذلك فالنکاح جائز اتفاقاً یعنی الیک مسافر شخص اس طریق پر نکاح کرے  
 کہ اس سے متع حاصل کرے جب سفر کرے تو اس سے جدائی اختیار کرے اور طلاق دے  
 اسکے نکاح کی تین صورتیں ہیں۔ اگر اس نے شرط کی ہے۔ تو اس کا نکاح فاسد ہے۔ اور یہ  
 نکاح متعہ ہے۔ اور اس صورت میں خلاف واقع ہے۔ کہ یہ بات نحوی اوہیات پر حیث غفر  
 سے مفہوم ہو۔ اور باہم شرط نہ ہوئی ہو۔ محمد نے کہا ہے کہ وہ نکاح باطل ہے۔ اور متعہ ہے۔  
 اور مالک سے اس کا جواز مروی ہے۔ سو ہم یہ کہ اس نیت سے نکاح کرے۔ کہ اپنی تھنا کے  
 حاجت کر کے اسکو ترک کر دوں گا۔ تو اس عورت سے یہ شرط کی ہے۔ اور نہ اسکے خوائے  
 کلام سے مفہوم ہو۔ اور نہ اسکو اس بات کی خبر دے۔ پس مالک کے مذہب کے موافق یہ نکاح  
 جائز ہے۔ اور اگر کوئی شخص کسی عورت سے اس نیت سے نکاح کرے کہ اگر وہ میرے  
 دین کے موافق ہوگی۔ تو رکھوں گا۔ ورنہ طلاق دیدوں گا۔ اور اس کی وہ نیت کرے پس یہ  
 نکاح بالاتفاق جائز ہے۔ جو شخص عقل و شعور کے کچھ بھی بہرہ رکھتا ہے۔ اس پر صاف ظاہر ہے۔  
 کہ بعض مفروضہ صورتیں ذکر کی گئی ہیں ملفظہ لفظ مالک کے مذہب کے موافق ہیں پس عدم شرط  
 عادم و رد اعتراض کو مفید نہیں ہے۔ جیسا کہ صاحبان عقل و شعور سے مخفی نہیں ہے۔ پس یہ

نکاح کی مختلف صورتیں اور ان کے احکام بموجب مذہب مالک

اعتراض مشترک الورد ہوا۔ الجواب الجواب یعنی جو جواب مالک کی طرف سے تجویز کیا جائے وہی امامیہ کی طرف سے تصور کر لیا جائے۔

**وجہ چہارم۔** بالفرض اس میں بہت خرابیاں ہیں۔ لیکن ہم عرض کرتے ہیں کہ مذہب ہنوت اور ان کی روایات معتبرہ کے موافق اٹھارہ سال سے زیادہ متواتر اور قریباً بیس سال غیر متواتر آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام کے زمان سعادۃ نشان میں معمول رہا اور سچ کا شیخ عبدالحق دہلوی نے مدارج النبوة میں بھی لکھا ہے۔ نیز احادیث کی کتب معتبرہ سے ثابت ہو چکا کہ صحابہ کرام اکثر اوقات غرابت اور ہجر کے عالم میں متعز کیا گئے تھے نیز کتب سیر و تواریخ سے بھی ثابت ہے۔ کہ یہ بزرگوار مہاجر و مسافرت میں بھی مبتلا رہے ہیں مصنف نے جو احتمالات بصورت مفروضہ میں ذکر کئے ہیں۔ وہ ان امام کرام رضوان اللہ علیہم کے مستحق ہیں بھی جاری ہیں۔ اور اس بات کا قائل ہونا کہ صحابہ کبار ایسی قبلیح اور فواحش کا ارتکاب کیا کرتے تھے۔ ضروریات دین کے مخالف اور منافی ہے۔ اور ان بزرگان دین کے حق میں ایسی سو ظنی کرنا آئین شرع میں سے خارج ہونا ہے۔

**وجہ پنجم۔** یہ کہ بر تقدیر تنزل ان تمام امور سے اغماض اور شیم پوشی کرتے ہوئے عرض کرتے ہیں۔ کہ یہ تمام اعتراضات در حقیقت متعہ کے وضع کردہ نوائے یعنی شارع علیہ السلام کی طرف اور جناب احادیث کی جانب راجع ہوتے ہیں جسکے اذن اور حکم سے متعہ شروع ہوا۔ اور شریعت میں داخل کیا گیا پس اس پر اعتراض کہ نبیوالا شخص من یشافق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدی (جو شخص ہدایت کے ظاہر اور مشکف ہونے کے بعد رسول کی مخالفت کرے) کی وعید میں داخل ہوگا۔

**وجہ ششم۔** پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ تحلیل قولہ تعالیٰ الا علیٰ اذنوا جہم و ما ملکت ایمانہم سے خارج نہیں ہے۔ اسلئے کہ تحلیل یا تو نکاح جواری میں داخل ہے۔ یا تملیک کے سبب ملک میں داخل ہے۔ اور بموجب تحریر مصنف علّام جو فساد مفروض و متوہم اور بے غیرتی عرفی ہندی اور پاس ناموس کی مخالفت اور حمیت جاہلیت جواری اور احمات اولاد میں صفا اولاد کیتروں کے نکاح کو دوسرے شخصوں کے ساتھ جائز جاننے اور ان کی طلاق کے جائز اور روار کھنے میں لازم آتی ہے۔ ویسی ہی تحلیل میں بھی آتی ہے۔ کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ اور امور حقیقیہ اختلاف عبارت سے مختلف نہیں ہوجاتے کہ عرفی بے غیرتی اس میں ہے۔ کہ اپنی حکم اور کنیز کو دوسرے شخص کی تنخواہ اور ہم آغوش کرے۔ خواہ یہ معاملہ عبارت انحلت لک سے

اعتراضات صنف صحابہ کرام پر بھی وارد ہوتے ہیں بلکہ خدا و رسول پر بھی

صفحہ ۲۶۱

اسی بے غیرتی دونوں صورتوں میں ہے



کہ فان قلت هل ينفذ دليل على تحريم المتعة قلت لا لأن المنكوحه بنكاح  
المتعة من جملة الأرواح اذا صح النكاح انتهى كلامه (اگر تو کہے کہ اس میں متعہ کے  
حرام ہونے کی کوئی دلیل ہے میں کہوں گا کہ نہیں اسلئے کہ جس عورت کا نکاح نکاح متعہ سے  
مستفاد ہوا ہے۔ وہ ازواج میں داخل ہے۔ اگر نکاح صحیح ہو) اس ہمارے قول کا موید ہے۔  
الغرض اس مثال کا دقتیہ اس بات پر منحصر ہے۔ کہ عوارض مذکورہ زوجہ کو لازم نہیں اور  
زوجہ سے ان کی علیحدگی جائز ہے خواہ عوارض کے طاری ہونے کی وجہ سے ہو یا کسی  
اور بہت سے پس ان دو صورتوں میں جو فرق ہے۔ کہ انفکاک لزوم صورتہائے مذکورہ  
میں عوارض ظاہر کی وجہ سے ہوتا ہے۔ برخلاف متعہ کے۔ کہ اس میں تمام عوارض یا اکثر عوارض کا  
انفکاک ہوتا ہے برخلاف صورتہائے مذکورہ کے۔ جیسا کہ اس مقام کے حاشیہ میں مصنف نے  
بنوع البیان سے نقل کیا ہے۔ اس سے نہ زوجیت کے مدعی کو کوئی ضرر پہنچتا ہے۔ اور نہ اسلئے  
منع کرنے والے کو کچھ نفع حاصل ہوتا ہے۔ اور بالفرض اگر مان بھی لیں۔ تو بھی ہم تو کہیں گے کہ یہ  
عوارض زوجہ کی بعض اہول کے لوازمات سے ہیں۔ نہ کہ مطلقاً تمام اہول کے لئے لازم ہیں پس  
زوجہ منکوحہ بکاح دائمی پرانے لازم آنے سے زوجہ منکوحہ بکاح متعہ کو ان کا لزوم لازم نہیں آتا  
پس زوجہ متعہ میں ان کے منتفی ہونے سے اس کی زوجیت کا منتفی ہونا لازم نہیں آسکتا نیز منکوحہ  
بنکاح متعہ اس نسخ کے طاری ہونے سے پہلے جس کا اہل سنت دعویٰ کرتے ہیں۔ زوجہ تھی۔  
پس آیہ۔ الا علیٰ ازواجہم او ما ملکت ایمانہم۔ اس کو زوجیت سے نہیں نکالتی۔ اور  
زوجہ کے نام کو اس سے منسوب اور منتفی نہیں کہتی۔ اسلئے کہ یہ آیت شرعاً اس امر پر دلالت  
نہیں کرتی کہ زن متعہ پر زوجیت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ چنانچہ بات اہل عقل و ضابطان  
الصفات پر پوشیدہ نہیں ہے۔ پس مصنف نے جو تعریض کی ہے کہ حسب مضمون آیہ  
فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون۔ لازم آتا ہے کہ نکاح متعہ کا متغی (چاہنے  
والا) عادی یعنی حد سے گزرنے والا ہوگا۔ ساقط اور مضحل ہوئی۔ کیونکہ زن متعہ میں زوجیت  
اور ملکیت منتفی نہیں ہوئی۔ اور اس کا زوجہ ہونا پورے طور پر ثابت ہو گیا۔ اور بالفرض اگر  
مصنف کے قول کو درست مان لیا جائے۔ تو اس کے قول کے موافق لازم آتا ہے کہ البیان  
بائشہ خدا اور بندگان عادی ہوں۔ کیونکہ اس عقد متعہ کی اباحت کا حکم انہی نے فرمایا تھا۔  
نیز چونکہ جس نسخ کا اہل سنت دعویٰ کرتے ہیں۔ وہ ثابت نہیں ہوا۔ جیسا کہ پہلے بھی مذکور

۱۲۱ صفحہ ۱۲۱  
زن متعہ زوجہ کریمہ ہے

ہوا۔ تو اس صورت میں یہ شبہ کہ یہ آیت نسخ منقہ کے وقت میں نازل ہوئی ہے۔ اور احکام مصلحتوں کے تابع ہوا کرتے ہیں ممکن ہے کہ متعہ نسخ سے پہلے طاعت ہو۔ نسخ کے طاری ہونے کے بعد عدولان یعنی حد سے گزرنا ہو۔ سو یہ شبہ بھی منحل اور باطل ہوا۔ اور مصنف نے جو فرمایا ہے کہ فقہائے شیعہ نے بھی اقرار کیا ہے۔ کہ متعہ کے مرد اور عورت میں زوجیت حاصل نہیں ہوتی۔ نہایت تعجب کا مقام ہے۔ اور اختیارات شیخ صدوق بن بابویہ کی عبارت کو اس مطلب پر دلیل لانا طبع وقاد کی کمال نکتہ بینی اور دقیقہ رسی کی دلیل ہے۔ کیونکہ لفظ نکاح جنس نکاح میں (خواہ نکاح دائمی ہو خواہ نکاح موقت چنانچہ امام زاری نے تفسیر کبیر میں اس کی تصریح فرمائی ہے) اور اس کی ایک نوع میں کہ نکاح دائمی ہے۔ مشترک ہے۔ اور اس کی نظیریں بہت ہیں۔ مثلاً لفظ جوہر جوہر جنس الاجناس میں کہ موجود دلائل الموضوع ہے۔ اور اس کی ایک نوع میں کہ جوہر نفیس قیمتی ہے مشترک ہے۔ اور مثلاً لفظ دق کہ جنس جمی سانچ میں اس کی ایک نوع میں کہ پہلا مرتبہ ہوتی ہے مشترک ہے چنانچہ قرشی حیثیات کی شرح فرماتے ہیں ہذا الجمی بطلی علی معنیہ ان احدهما والذی قصد اتحادہ وذاہما حد انواع ہذا وذلک لان کل واحد یخص باسم الذی ینکون لفظ الذی فی اصطلاحہم مشترک ابین ہذا الجنس واحداً فاعلمہ مثل لفظ جوہر فانہ یقال علی الموجود لا فی موضوع ویقال علی نوع من انواع ہذا وهو مثل الذی والیا قوت ونحوہما انتھی (یعنی یہ دو معنوں پر اطلاق کی جاتی ہے۔ ایک اس پر جس کی تحدید کا ہم نے ارادہ کیا ہے اور دوسرے اس کی ایک نوع پر اسلئے کہ اول دق کے نام مخصوص ہے پس لفظ دق انکی اصطلاح میں اس جنس اور اس کی ایک نوع میں مشترک ہے جیسے لفظ جوہر جوہر موجود فی الموضوع پر بھی بولا جاتا ہے۔ اور اس کی ایک نوع پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال بعینہ ذرا ویا قوت وغیرہا کی سی ہے) شیخ صدوق علیہ الرحمہ کی عبارت میں نکاح سے بقرینہ مقابلہ نکاح دائمی مراد ہے۔ اور خاص کے نفی کرنے سے عام کی نفی لازم نہیں آتی۔ پس اس قول سے کہ زن متعہ نکاح دائمی کی زوجہ نہیں ہے۔ اس کی زوجیت کی مطلقاً نفی لازم نہیں آتی۔ اور آیہ ان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ماملکت ایمانکم سے متعہ کے باطل کرنے پر استدلال کرنا محض ظن قاصر ہے۔ کیونکہ ایک شے کو خاص طور پر ذکر کرنے سے اسکے سوا اور سب چیزوں سے اس حکم کی نفی نہیں ہوا کرتی۔ اگرچہ بعض نے گمان کیا ہے۔ حالانکہ اسکی تحقیق اصول فقہ پر موقوف ہے پس نکاح دائمی اور ملک عین کو خاص طور پر ذکر کرنے سے

جواز متعہ کی نفی لازم نہیں آتی۔ اور ان دو سیبوں کو ذکر سے مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں سبب اکثریت وقوع اور حکمت مقصودہ و مصلحت مطلوبہ میں مشترک ہیں کیونکہ نکاح دائمی اور تہنسی یعنی کنیز لینے سے اصلی غرض اکثر اوقات یہ ہوتی ہے کہ گھر اور گھر کی مصلح کی تدبیر کی جائے برضلاف متعہ کے کہ اس سے منزل اور مصلح خانہ کی تدبیر مقصود نہیں ہوتی۔ بلکہ اکثر اوقات اس سے یہ غرض ہوتی ہے کہ نفس زنا وغیرہ خرابیوں میں نہ پڑے۔ اور بدن اور روح و جہت اس منی کی نقصانات اور فاسد سے محفوظ رہیں۔ ایسے طریق پر جس کی شرعیت میں اجازت ہے۔ اور جس پر عمل کرنے سے دین میں کے احکام کی مخالفت سے دین محفوظ اور مضبوط رہے۔ اور تحلیل و تہلیک منفعت ملک میں داخل ہے۔ جبکہ پہلے بیان کیا گیا ہے کہ وہ آیہ کریمہ کے مفہوم سے خارج نہیں ہے اور مصنف نے یہ جو تحریر فرمایا ہے کہ ”یہ جو کہتے ہیں۔ کہ آیہ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ اجورھن فریضۃ۔ متعہ کے حق میں نازل ہوا ہے۔“ محض غلط ہے۔ اور عبد اللہ بن مسعود اور دیگر صحابہ کی روایت محض اقرار ہے۔ اگرچہ اہلسنت کی تفاسیر غیر معتبرہ میں بھی نقل کر لی گئی تھیں غلط اور صریحاً مکابرہ ہے۔ کیونکہ اس مضمون کی روایت بعض صحابہ کرام مثل عمران بن حصین وغیرہ سے اہل سنت کی کتب تفسیر مثلاً تفسیر نیشاپوری اور تفسیر کبیر میں واقع ہے۔ اس کا انکار جہل یا تجاہل ہے۔ نیشاپوری اس آیہ کی تفسیر میں کہتا ہے اما عمران بن حصین فامہ قال نزلت آیت المتعۃ فی کتاب اللہ ولم یُنزل بعد ہا آیت بنسخھا وامرنا بھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتمتعنا معہ ومات ولم یُنهنا عنہ ثم قال رجل برأیہ ما شاء یرید ان عمر یبھی عنہا (لیکن عمران بن حصین نے کہا ہے کہ آیہ متعہ کتاب خدا میں نازل ہوا۔ اور اسکے بعد کوئی آیت اسکے نسخ میں نازل نہیں ہوئی۔ اور رسول خدا صلعم نے ہلکوا اسکے کرنے کا حکم دیا۔ اور ہم نے آپ کے ساتھ متعہ کیا۔ اور آپ کا انتقال ہوا اور آپ نے اس سے ہم کو منع نہیں فرمایا پھر ایک شخص نے اپنی ملائے سے جو چاہا کہا۔ عمران کی مراد یہ ہے کہ عمر اس سے منع کرتا ہے) امام زادی نے تفسیر کبیر میں اس آیت کی تفسیر میں فرمایا ہے۔ ہذا هو الحجۃ التي اخرج بها عمران بن الحصین حيث قال ان الله انزل فی المتعۃ آیت ما نسخھا بآیت اخرى۔ تا آخر حدیث جس کا تتمہ پہلے مذکور ہوا۔ اور بخاری نے اپنی صحیح میں اپنی اسناد کے ساتھ عمران بن حصین سے روایت کی ہے۔ قال نزلت آیت المتعۃ

نکاح دائمی اور نکاح متعہ کے مفاصل میں فرق

الکتاب فی متعہ کی ترمذیہ

۲۹۴

فی کتاب اللہ ففعلنا ما امر رسول اللہ صلعم ولہی نزل قرآن فحومہ ولہی نہ  
 عنہا حق مات وقال رجل برایہ (راوی کہتا ہے کہ متعہ کی آیت کتاب خدا میں نازل ہوئی  
 پس ہم نے جو بخدا صلعم کے ساتھ متعہ کیا۔ اور قرآن میں اس کی حرام کرنے والی کوئی آیت نازل نہیں  
 ہوئی۔ اور آنحضرت نے اس سے منع نہیں فرمایا یہاں تک کہ انتقال فرمایا۔ اور ایک شخص نے  
 اپنی رائے سے کہا) جب کہ تفسیر نیشاپوری اور تفسیر کبیر اور صحیح بخاری معتبر ہوں پھر اور کون سی  
 کتاب معتبر ہوگی۔ ظاہر مصنف نے تفاسیر معتبرہ سے اپنے والد والد کا ترجمہ مراد لیا ہے۔ کہ ان کے  
 زعم میں اس سے بڑھ کر اور کوئی تفسیر معتبر نہیں ہے نیز یہ بھی بیان کیا جائیگا۔ کہ الی اجل مسمی  
 کی قرأت ایک جماعت صحابہ مثل ابی بن کعب اور ابن عباسؓ سے از روئے کتب معتبرہ اہل  
 سنت مثلاً مسند رک حاکم وغیرہ سے ثابت ہے۔ اور ان کی قرأت ان کی روایت سے جدا نہیں  
 ہوتی۔ پس روایت کتب معتبرہ سے ثابت ہے کہ تفسیر نیشاپوری میں آیہ فمن لم یجد فصیام  
 ثلاثہ ایام کی تفسیر کے ضمن میں مذکور ہے۔ ثوصیام الایام الثلاثہ مشروط عند  
 ابی حنیفہ بالتتابع متسکاً بقراءت ابن مسعود فصیام ثلاثہ ایام متتابعات  
 فان قرأتم الا یختلف عن روایتہما انتھی (پھر تین روز کے روزوں میں ابن مسعود کی قرأت  
 سے تسک کرنے کی روئے ابو حنیفہ کے نزدیک متابع یعنی پے درپے ہونے کی شرط ہے۔  
 اور وہ قرأت فصیام ثلاثہ ایام متتابعات (پس تین روز کے روزے پے درپے) کیونکہ  
 ان دونوں کی قرأت ان دونوں کی روایت سے الگ نہیں رہتی) اور مصنف نے یہ جواز شاذ فرمایا  
 ہے کہ "آیہ مذکورہ سے اباحت متعہ پر احتجاج کرنا نظم قرآن کے خلاف ہے" یہ ایک خطبہ  
 جو اس آیہ کریمہ کے سیاق میں قلت غزواتہ اور تفاسیر معتبرہ مثل تفسیر کبیر تفسیر نیشاپوری اور  
 مجمع البیان وغیرہ کو ملاحظہ نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ کیونکہ آیات کریمہ کے سیاق میں  
 غزواتہ سے کام لینا۔ اور تفاسیر معتبرہ کا ملاحظہ کرنا اس مصنف کا شاہد عادل ہے۔ کہ اس آیت  
 کریمہ سے اباحت متعہ پر استدلال کرنا نہایت صحیح اور کمال مستقیم اور درست ہے۔ اور نظم قرآن کے  
 خلاف ہونے کا ذرا سا شبہ بھی نہیں پایا جاتا۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔ المختصر خلاصہ کلام یہ ہے  
 کہ قول سبحانہ و تعالیٰ جلا حل لکم ما وراہ ذلک سے لیکر آیہ کان علیہا حکماً تک متعہ کے  
 بیان کے لئے نازل کیا گیا ہے۔ اور اس سے متعہ کے احکام کا ذکر مقصود ہے۔ پس جمافا مستقیم  
 کو اس کے اقبل سے قطع کرنا۔ اور اس کو ابتداء پر محمول کرنا حالانکہ حرف فابتداء کا منافی ہے۔ لازم نہیں

قرأت الی اہل مسمی درست ہے

مخالفت نظم قرآن کی تردید

آتا۔ اور اگر اس کو بیان متعہ کے لئے بھی نہ رکھا جائے۔ تو بھی کسی قسم کا محذور لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ اس تقدیر کی بنا پر جملہ فاسم متعہ ان تبغوا باموالکم کی تفصیل ہوگا۔ اس وجہ سے کہ ابتعا، باموال عام ہے۔ خواہ بطور تاسیہ ہو یا بطریق توقیت کہ وہ متعہ ہے۔ اور جملہ فاسم متعہ ان تبغوا کے بیان کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔ سو تفصیل اور بیان مابعد کو اسکے ماقبل سے منقطع کرنے کا باعث نہیں ہوتے۔ اور یہ جو مصنف نے زعم فرمایا ہے کہ آیہ محصنین غیر مسافحین اس امر پر دلالت کرتا ہے۔ کہ متعہ نکاح سے خارج ہے۔ اور زنا و سفاح میں داخل۔ اس وجہ سے کہ زنا سے محض فتنائے شہوت اور پانی کا گرانا اور ظروف منی کا خالی کرنا مقصود ہوتا ہے اور متعہ میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ پس لازم اور ضروری ہے کہ وہ بھی زنا و سفاح ہو۔ یہ اب کتاب کا ایک ظنِ فاسد ہے۔ کیونکہ ہم تسلیم نہیں کرتے۔ کہ متعہ سے محض پانی کا گرانا اور ظروف منی کا خالی کرنا مقصود ہے۔ جو وہ زنا ہو۔ بلکہ اس سے غیر ض ہے کہ عنوان مشروع یعنی شرعی طریق پر جسکی خدا کی طرف سے اجازت دی گئی ہے۔ حاجت بشری پوری کی جائے۔ اور پانی گر کر ظروف منی کو خالی کیا جائے پس وہ زنا نہ ہوگا۔ مصنف نے یہ اعتراض دراصل ابو بکر رازی کے کلام سے اخذ کیا ہے۔ اسکے کلام کا حاصل یہ ہے۔ یہ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ نکاح متعہ سے مفاہرت رکھتا ہے۔ اس کا بیان تین طرح پر ہے۔ اول یہ کہ خدا تعالیٰ نے پہلے محرماتِ نکاح کو آیہ حرمت علیکم اھما تکم سے بیان فرمایا۔ بعد ازاں ارشاد فرمایا احل لکم ما وراء ذلکم (اسکے سوا سب کو تمھارے لئے حلال کیا گیا) پس اس تحلیل سے یہاں وہی مراد ہے۔ جو وہاں تحریم سے تھی۔ اور وہاں یعنی آیہ حرمت میں تحریم سے نکاح مراد ہے۔ پس اس آیت میں تحلیل سے بھی نکاح ہی مراد ہوگا۔ دوم خدا نے فرمایا محصنین (یعنی احصان اور حفاظت کرنے والے) اور احصان نکاح صحیح کے بغیر متحقق نہیں ہوتا۔ سوم یہ کہ حق تعالیٰ نے اسکے بعد فرمایا۔ غیر مسافحین (یعنی زنا و سفاح نہ کریں) زنا کو سفاح سے نامزد کیا ہے۔ اس لئے کہ اس سے پانی گرانے کی سوا اور کچھ مقصود نہیں ہوتا۔ اور اولاد اور دیگر منافع کا حاصل کرنا اس سے مطلوب نہیں ہوتا۔ اور متعہ ایسا ہی ہے۔ امام رازی اسکی عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ ہذا ماقالہ ابو بکر الرازی امالذی ذکرہ فی الوجه الاول فکانہ تعالیٰ ذکر اصناف من یحرم علی الناس وطیھن ثم قال و احل لکم ما وراء ذلکم ای احل لکم وطی ما وراء ہذا کا صنف

۲۲۵

متعہ اور زنا میں فرق

قول مصنف کا خدا ابو بکر رازی کا قول ہے۔

تعمداً

فای فساد فی هذا الکلام واما قوله ثانیاً الا حصان لا یكون الا من نکاح صحیح فلم  
 ینذکر علیه دلیل واما قوله ثالثاً الزنا سمی سفاحاً لانه لا یراد منها الا سفح الماء  
 والمتعة کذا لک فنقول الزنا سمی سفاحاً لانه لا مقصود فیہ الا سفح الماء و  
 المتعة لبست کذا لک فان المقصود منها سفح الماء بطریق مشروع ما ذون  
 فیہ من قبل الله فان قلم المتعة محرمة فنقول هذا اول البحث فلم قلتم  
 ان الامر کذا لک فظہر ان الکلام دخول (یہ ابو بکر رازی کا قول ہے لیکن اس  
 جوجہ اول میں ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کی اس اصناف کا ذکر فرمایا ہے جن سے  
 وطی کرنا لوگوں پر حرام ہے پھر فرمایا ہے واحل لکم ما وراہ ذلکم یعنی اس اصناف کے  
 سوا اور عورتوں کی طی تمھارے لئے حلال کی گئی ہے پس اس کلام میں کوئی فساد نہیں  
 ہے۔ اور لیکن اس کا قول "ثانیاً الا حصان دوم احصان اور احصان نکاح صحیح کے  
 بغیر نہیں ہو سکتا پس اس پر کوئی دلیل بیان نہیں کی۔ اور لیکن اس کا قول "ثالثاً یعنی سوم  
 زنا کا نام سفح رکھا گیا ہے۔ اسلئے کہ اس سے سفح الماء یعنی پانی کا کرنا مقصود ہوتا ہے  
 اور متعہ بھی ایسا ہی ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ زنا کو سفح اسلئے کہا گیا ہے کہ اس میں سفح  
 الماء یعنی پانی گرانے کے سوا اور کچھ مقصود نہیں ہوتا۔ اور متعہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس سے  
 شرعی طریق پر جسکی خدا کی طرف سے اجازت دی گئی ہے۔ پانی کا کرنا مقصود ہے پس اگر تم  
 یوں کہو کہ متعہ حرام ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ تو اول بحث ہے پس تم نے کیونکر کہا یا کہ بات  
 یوں ہے پس ظاہر ہوا کہ یہ کلام مست اور کمزور ہے اور یہ جو مصنف نے ارشاد فرمایا ہے کہ  
 "جملہ ان تبغوا یا موالکم سے تحلیل فرج خارج ہو جاتی ہے۔ یہ کلام بھی قابل غرض و  
 مقام غور ہے۔ اسلئے کہ جو خطاب فردا غلب و عام کے واسطے بیان ہوا ہے۔ وہ اس کے ماسوا کی  
 نفی پر دلالت نہیں کرتا نیز ہم کہتے ہیں کہ اس کلام پاک سے جو کچھ مفہوم ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے  
 کہ ابتغاء ہال جائز ہے۔ اور یہ بات اس کلام سے مفہوم نہیں ہوتی کہ ابتغاء بغیر ہال جائز نہیں  
 ورنہ لازم آتا ہے کہ مسفقت کو صدق قرار دینا جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے جائز نہ تو یہ بات بھی لازم  
 آتی ہے کہ جب زن مستطیع یعنی استطاعت رکھنے والی عورت خود اپنے نفقہ کی ذمہ دار ہو۔ اور  
 مہر کو اپنے غریب شوہر پر چھاپنی زوجہ کا نفقہ دینے پر قادر نہ ہو۔ کہ یہ حلوائے بے دود ہے یہیہ  
 کر دے۔ اس صورت میں بھی ابتغاء بہ اموال متحقق نہ ہوگی تفسیر نیشاپوری میں فرمایا ہے۔ قال

الشافعی الا یتبدل علی ان الابتغاء بالمال جائز وليس فيه ان الابتغاء بغیر  
جائز ام لا وایضا قد خرج الخطاب مخرج الاغلب الا اعم فلا یدل علی نفی ما سوا  
(یہ آیت اس مرتبہ دلالت کرتی ہے کہ ابتغاء بالمال جائز ہے اور اس میں یہ بات نہیں ہے کہ ابتغاء  
بغیر مال جائز ہے یا نہیں نیز اس خطاب کے اغلب اعم خارج ہوئے پس یہ اس کے سوا کی نفی پر  
دلالت نہیں کرتا) اور یہ جو مصنف نے تحریر فرمایا ہے کہ "الی اجل مسمیٰ کی قرأت کی روایت  
عبداللہ بن مسعود سے کتب معتبرہ میں پائی نہیں جاتی" سو یہ قول مردود اور باطل ہے کتب  
امامیہ میں اس روایت کو عبداللہ بن مسعود کی متفردات سے نہیں لکھا جو کتب معتبرہ میں بالفرض  
اس کا نہ پایا جانا مقصود میں قبح کرے حالانکہ مصنف کا اس روایت کو نہ پانا کتب معتبرہ میں  
اس کے موجود نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے الغرض کتب امامیہ میں یہ روایت اور قرأت ابی بن کعب  
ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ سے منسوب ہے۔ علامہ حلیؒ کتاب الحجۃ میں فرماتے ہیں۔  
ذهب الامامية الى اباحة نکاح المتعة وخالف معہ الفقهاء الاربعة وقد  
خالفوا القرآن والاجماع والسنة النبوية اما القرآن فقولہ تعالى فما استمتعتم  
به منهن وهو حقيقة في المتعة وايضا قرأ ابن العباس الى اجل مسمیٰ (امامیہ  
کا مذہب یہ ہے کہ نکاح متعہ مباح ہے۔ اور فقہائے اربعہ نے اس باب میں مخالفت کی ہے۔  
اور انہوں نے واقعا قرآن۔ اجماع اور سنت نبویہ کی مخالفت کی ہے لیکن قرآن۔ پس وہ آیہ فما  
استمتعتم به منهن جو حقیقت متعہ کے باب میں ہے۔ نیز ابن عباسؓ نے الی اجل مسمیٰ  
پڑھا ہے) شرح لمعین فرمایا ہے۔ روی عن جماعة من الصحابة منهم ابی بن کعب و  
ابن عباس وابن مسعود انہم قرأوا فما استمتعتم منهن الى اجل مسمیٰ (صحابہ  
کی ایک جماعت کے کلمہ ان کے ابی بن کعب۔ ابن عباس اور ابن مسعود ہیں۔ روایت کی گئی ہے  
کہ انہوں نے اس طرح قرأت کی ہے۔ فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمیٰ)  
بطاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے کلام میں ابن مسعود کا ذکر کلام سابق کے قرینہ سے یہاں  
پر بطور تمثیل واقع ہوا ہے۔ اور ابن عباس اور ابی بن کعب کی قرأت السنن کی کتب معتبرہ میں  
ثابت اور جوحدی حاکم نے مستدرک میں اپنی تذکیر تلمیذیہ سے روایت کی ہو۔ قال نعمت ابو نصرہ یقول قرأت علی  
عباس استمتعتم منهن الى اجل مسمیٰ قال ابو نصرہ فقلت ما نقرأها کذا لک فقال ابن عباس۔ والله لا نزلها  
کذا لک (راوی کتا ہو کہ میں نے سنا کہ ابو نصرہ کہتا تھا کہ ابن عباس سے فما استمتعتم منهن الى اجل

نہ ملتا نہ ہونے کی روایت میں ابو مسعود

مسئی پڑھی۔ ابو نصرہ کہتا ہے کہ میں نے کہا کہ ہم اس آیت کو اس طرح نہ پڑھیں۔ ابن عباس نے جواب دیا۔ خدا کی قسم۔ اس نے اس کو اسی طرح نازل فرمایا ہے (حاکم نے اس حدیث کو تخریج کر کے بعد فرمایا ہے۔ ہذا حدیث صحیح علی شرط مسلم (یہ حدیث شرط سلم کے موافق صحیح ہے) تفسیر کبیر میں اس روایت کو ابی بن کعب سے منسوب کرتے ہوئے فرماتے ہیں الاول ماروی ان ابی بن کعب کان یقرء فما استمتعتم بہ منھن الی اجل مسنی فالتوھن اجورھن (اول یہ کہ روایت ہے۔ کہ ابی بن کعب پڑھا کرتا تھا۔ فما استمتعتم بہ منھن الی اجل مسنی فالتوھن اجورھن) اسکے بعد فرمایا ہے۔ وھذا هو قرأۃ ابن عباس۔ یہی ابن عباس کی قراءت ہے۔ تفسیر نیشاپوری میں ابی بن کعب کی روایت بیان کرنے کے بعد مذکور ہے۔ وہ قرأ ابن عباس (ابن عباس نے اسی طرح پڑھا ہی) اور مصنف نے یہ حواشاد فرمایا ہے۔ بلکہ اگر روایت ثابت ہو جائے۔ تو قراءت منسوخ ہوگی اور قراءت منسوخ احکام کے ثابت کرنے میں کام نہیں آتی۔ اسلئے کہ نہ تو قرآن رہا۔ اور نہ وہ حدیث ہے۔ نہ نہایت عجیب و غریب افادہ فرمایا ہے۔ کیونکہ قراءت شاذہ کے بارے میں علمائے اصول میں اختلاف ہے کہ وہ حجت ہے۔ یا نہیں۔ اباب اصول میں سے اکثر محققین قائل ہیں کہ وہ حجت ہے۔ رئیس الفقہاء ابو حنیفہ کو فی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کفار یومین میں ابن مسعود کی قراءت یعنی فصیام ثلثۃ ایام متتابعات کو اپنا مستند قرار دیکر کفار یومین کے روزوں میں وجوب تتابع (پے درپے رکھنا) کے قائل ہوئے ہیں فتح الباری شرح صحیح بخاری میں فرمایا ہے۔ اختلف اصحاب الاصول فیما نقل احاد ومن القراءۃ الشاذۃ لمصحف ابن مسعود وغیرہ ہل ہو حجة ام لا فقہاء الشافعی واثبت ابو حنیفہ وبنی علیہ وجوب التتابع فی صوم کفارۃ الیومین بما نقل عن مصحف ابن مسعود من قوله ثلثۃ ایام متتابعات انتھی (علمائے اصول نے نقل احاد کے ہائے میں اختلاف کیا ہے۔ اور قراءت شاذہ مثل مصحف ابن مسعود وغیرہ بھی اسی قسم احاد سے ہے۔ آنا وہ حجت ہے یا نہیں؟ شافعی نے اسکی نفی کی ہے۔ اور ابو حنیفہ نے اسکا اثبات کیا ہے۔ اور کفار یومین کے روزوں میں وجوب تتابع کا فتویٰ اسی پر مبنی ہے۔ کیونکہ مصحف ابن مسعود سے ثلثۃ ایام متتابعات منقول ہے اگر جناب افادت آپ کو اس مسئلہ اصولیہ میں مذہب محققین کی خبر نہیں ہو۔ تو جناب کے تخریر چرچ آتا ہے۔ اگر محققین کے قول مختار سے

مصحف

ابو حنیفہ نے قراءت شاذہ پر فتویٰ دیا ہے۔ قول مصنف قوال ابو حنیفہ خلاف ہے

مطلع ہونے کے باوجود یہ بات جناب سے سرزد ہوئی ہے۔ تو حضور کی سنی گئی پر حرف سے کہ رئیس الفقہاء کی مخالفت کر کے پھر اپنے آپ کو حنفیہ سے شمار کرتے ہیں۔

**بیت۔** نہ شیعہ تو نہ سنی بگو پیہ میں اری کہ ہا ہمہ جہل و رد و قبح و کین داری

اور اس قراوت کا دوسری آیات کے مخالف ہونا بالکل باطل ہے جیسا کہ بیان کیا گیا۔ اور یہ جو ارشاد فرمایا ہے کہ اہل مسمیٰ اجتماع سے متعلق ہو نہ کہ عقد سے سو یہ محض دعویٰ ہے اس پر دلیل کوئی قائم نہیں کی گئی۔ دعویٰ بلا دلیل ہرگز قبول نہیں ہو سکتا۔ اور جو کچھ مقام سند میں ذکر فرمایا ہے وہ محض غلط اور مسترسمین یعنی مبتدلوں کے کلام سے مشابہ ہے۔ اور اس کا مفہوم و حاصل کچھ نہیں ہے کیونکہ نکاح متعہ میں اہل و مدت کی توقیت و تعیین شرط ہے۔ اور ابد و دوام کی قید اس کی منافی ہے۔ اور ضروری ہے کہ متعہ کی مدت مضبوط اور معین ہو۔ اور عمر کی مدت مضبوط اور معین نہیں ہے اور مصنف نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس قول پر امامیہ کا اجماع ہے نہایت تعجب اور حیرانی کا مقام ہے کیونکہ اگر اہل مسمیٰ اجتماع سے متعلق ہو جیسا کہ مصنف کا خیال ہے تو لازم آتا ہے کہ زن منکوہہ بشکاح دائمی سے منع پانے اور نفع حاصل کرنے کے بغیر کچھ بھی ہر اسکے لئے لازم نہ ہو۔ حالانکہ یہ لازم باجماع باطل ہے۔ اسلئے کہ اگر رویت سے پہلے طلاق دیدے۔ تو نصف مہر لازم ہو جاتا ہے۔ پس ملزوم کا کبھی ایسا ہی حال ہوگا۔ اور ملازمت کا بیان اس طرح پر ہے کہ اجرت اور مہر کا دینا اس بنا پر اجتماع کے متعلق ہے۔ پس وہ اجتماع کے بغیر واجب نہ ہوگا۔

**وجہ چہارم۔** یہ کہ آیہ متعہ فما استمتعتم بہ... کا آیہ گزشتہ اور آیہ ومن لو استطعتم منکم طولا فکے درمیان لانا آیہ مذکور کو متعہ پر محمول کرنے کا منافی اور کلام الہی کی تحریف کا باعث نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ نکاح کی کسی نوع میں ہیں۔ اور ہر آیت میں ایک نوع کا بیان کیا گیا ہے۔

**وجہ پنجم۔** یہ کہ متعہ کا حلال ہونا نکاح حُرہ کی عدم استطاعت کی صورت میں نکاح جواری کا منافی نہیں ہے۔ اسلئے کہ متعہ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔ اسلئے وضع کیا گیا ہے کہ اکثر اوقات طول عزوبت شدت شہوت اور اور ایسی ہی ضروریات کی وجہ سے طبیعت عورت کی طرف مائل اور راغب ہو جاتی ہے۔ اور اس وقت نکاح دائمی بعض وجوہات سے مشکل اور مصلحت وقت کے خلاف ہوتا ہے۔ اگر یہ عقد وضع نہ کیا جاتا۔ تو زنا میں پڑنے کا خوف تھا۔ جو وبال و نکال کا باعث ہے۔ حرار اور جواری کے نکاح دائمی تہریر منزل اور گھر بار کی درستی وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں

قرات الی اہل مسمیٰ دیکھو آیات کے خلاف نہیں  
۲۰۰ صفحہ ۱۰۰  
آیت متعہ کا در سطح آنا باعث تحریف نہیں

نیز بعض اوقات اس شخص کو متاثر کرنے کی بھی استطاعت نہیں ہوتی اور زن متعہ بھی میر نہیں آتی  
 پس نکاح حرہ کی عدم استطاعت باعث ہے جو نکاح جواری کے مشروع نہ ہونے کی مقتضی نہیں ہے۔  
 الغرض مصنف کا یہ دعویٰ کہ یہ آیات خمسہ (پانچوں آیتیں) تحریر پر دلالت کرتی ہیں۔ تاہم اور دعویٰ  
 بلا دلیل ہے۔ جیسا کہ بیان ہوا اور جس کو دعویٰ ہوا اس پر بیان کرنا واجب ہے۔ اور آیت فہما  
 استعتم بہ مفسرین الایۃ کا متنبہ کی اباحت پر دلالت کرنا نہایت صحیح اور خوب واضح ہے  
 جیسا کہ مذکور ہوا۔ اور مخفی لفظ قرآنی اور تحریف کلام الہی کا شائبہ تک بھی اس میں پایا نہیں جاتا  
 بلکہ جو کوئی آیات کریمہ کے سیاق میں ابتدائے سورہ نسا سے واللہ عقور رحیم تک نہایت  
 غور و مامل کے ساتھ مدققانہ اور محققانہ نظر کر لیا۔ اس پر واضح اور منکشف ہو جائیگا کہ اگر آیت محل  
 لکم... الایۃ کو نکاح متعہ پر محمول کریں۔ تو ان آیات کو باہمی انتظام۔ ارتباط اور اتساق کا باعث  
 ہو جاتا ہے۔ اور اس محل کی وجہ سے نظم کلام میں ہرگز کسی قسم کا خلل اور کچھ تحریف واقع نہیں  
 ہوتی۔ برخلاف اس کے اگر نکاح دائمی پر محمول کریں۔ تو نظم قرآنی میں خلل آنے کا موجب ہوتا ہے  
 اس کا بیان اس طرح پر ہے۔ کہ نکاح کی تین نوعیں ہیں دائمی نکاح دائمی حرارہ دائمی نکاح منقطع  
 یا متعہ (دائم نکاح دائمی جواری۔ خدا تعالیٰ اس سویت کی ابتدا میں نکاح دائمی حرارہ کی طرف اشارہ  
 فرما کر اور اسکے ضمن میں ملک یمین کے احکام مندرج کر کے ارشاد فرماتا ہے۔ وان خفتم ان لا  
 تقسطوا فی الیتامی فانکھوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع فان  
 خفتم الا تعدوا فواحدة او ما ملکت ایمانکم ذلک الا تعدوا واتوا النساء فاحسن  
 نخلہ فان طبن لکم عن شئی منہ نفسا فکوا وہذین امریاً یعنی اگر تم اسے  
 اولیائے یتامی اس بات سے ڈرو کہ یتیموں کے مالوں میں عدل و راستی اختیار نہ کرو۔ یعنی  
 اگر تم جانتے ہو کہ ان سے ترویج کرنے کے بعد تم ان کے مال کی رعایت بروجہ عدالت نہ کرو گے  
 پس تم اس حالت میں یتیموں کے سوا اور عورتوں سے جو تم کو بھلی لگیں۔ دریاخالیکہ وہ دو  
 دو تین تین۔ چار چار ہوں نکاح کرو یعنی تم کو اختیار ہے۔ اس تعداد میں سے جس کو چاہو  
 خواہش کرو۔ اور اس سے زیادہ تمھارے لئے جائز نہیں۔ اور ان کو عقد دوام کے ساتھ  
 اپنے نکاح میں لاؤ۔ پس اگر تم ڈرو۔ کہ ان عورتوں کے درمیان عدل اختیار نہ کرو گے۔  
 پس ایک عورت کو اختیار کرو یا سترہ لو ان عورتوں کو جسکے تمھارے ہاتھ مالک ہوئے۔  
 وہیں۔ یعنی جن عورتوں میں ملکیت سے تم نے تصرف کیا ہے۔ اس کے کہ کنیزوں کے حق حرارہ

نکاح متعہ نکاح جواری کا سنائی نہیں

آیت نما متعہ کو بجا سے متعہ نکاح دائمی پر محمول کرنے سے نظر قرآنی میں خلل آتا ہو۔

یعنی آزاد عورتوں کی نسبت کم ہوتے ہیں اور یہ یعنی ایک عورت یا سیرہ (کثیر) کا اختیار کرنا  
میل نہ کرنے اور ظلم نہ کرنے کے زیادہ تر قریب ہے۔ اور اپنی عورتوں کو ان کے مہر جن کا  
تم نے ان سے عہد کیا۔ بلا مہلت اور بغیر مضائقہ دیدو۔ درآ خالیکہ وہ مہر تھاری طرہ سے  
ان کے لئے عطیہ اور ہدیہ ہے۔ پس اگر وہ عورتیں تم سے خوشن ل اور رضا مند ہوں۔ یعنی  
خوشن لی اور رضا مندی سے تم کو اپنے مہر میں سے کچھ بخشیں۔ تو تم اس مہر کو خوشگواری اور  
سازگاری سے کھاؤ۔ یعنی اس کا کھانا تھامے لے لال ہے۔ اور اس پر کسی قسم کا دزر  
و وبال اور عقوبت و رنج نہیں ہے۔ اسکے بعد اسکے لواحق و تواج کے احکام بیان۔  
فرمے۔ اور نکاح منقطع کے احکام بیان کرنے کی ضمن میں ارشاد فرماتا ہے۔ وَأَخِلَّ لَكُمْ مَوَارِدَ  
ذَلِكَ إِنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ حَصَنِينَ غَيْرَ مَسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ  
فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ  
الْفَرِيضَةِ إِنْ أَلَّفَ اللَّهُ كَانَتْ عَلَيْكُمْ حِكْمًا۔ یعنی جو کچھ کہ ان محرمات مذکورہ کے سوا ہو۔ وہ تمہارے  
لے حلال کر دیا گیا۔ اس طرح پر کہ اپنے مالوں کے ذریعہ ان عورتوں کو طلب کرو۔ جو محرمات مذکورہ  
کے سوا ہیں۔ اس طریق پر کہ تم اپنے مالوں کو ان کے سوا عورتوں کے مہروں میں صرف کرو  
درآ خالیکہ تم اس تزویج کے ذریعہ اپنے آپ کو عقاب خدا سے بچانے والے ہو۔ اور نہ کہنے  
والے نہ ہو۔ یعنی اپنے مالوں کو ان غیر محرم عورتوں کے مہروں میں صرف کرو۔ تاکہ اسکی وجہ سے  
اپنے آپ کو زنا سے نگاہ رکھو۔ اور عقوبت الہی سے نجات پاؤ۔ پس جب تم اسکے ساتھ عورتوں  
سے متعہ طلب کرو پس ان کو ان کے مہروں کے بجائیکہ وہ مہر تم پر فرض ہیں۔ اور اے شوہرو  
اور اے عورتو! تم پر کوئی وبال اور گناہ نہیں ہے۔ اس خبر سے کہ تم جس پر یا ہم ایک دوسرے  
سے راضی ہو جاؤ۔ اس مہر کے بعد کہ عقد کے وقت فرض ہو گیا ہو۔ یعنی مدت متعہ کے  
پورا ہونے کے بعد مرد عورت سے کہے کہ تو مدت و میعاد میں زیادہ کر۔ تاکہ میں جو مہر میں یادتی  
کروں۔ بیشک خدا تمہاری مصلح کا عالم و دانہ ہے۔ منجملہ ان مصلح کے متعہ کا مباح کرنا ہو۔  
اور وہ اس متعہ کو اپنی جگہ میں وضع کرینوالا ہے۔ پس اس وضع متعہ کی وجہ بیان فرمائی۔ اسلئے  
کہ تم زنا اور لواط میں نہ پڑو۔ نکاح دائمی اور نکاح منقطع یعنی متعہ کے بیان کرنے کے بعد نکاح  
جواری کو بیان فرماتا ہے ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمن  
ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات والله اعلم بما نكح بعضكم بعض

ان آیات میں بیان فرم کے کہ عورتوں کا ذریعہ

صفحہ ۳۹۹

فانکھوں باذن اہلہن واتوہن اجورہن بالمعرفہ محصنات غیر  
 مسافحات ولا متخذی اخدان فاذا حصن فان اتین بفاحشة فعلیہن  
 نصف ما علی المحصنات من العذاب ذلک لمن خشی العنت منکم وان  
 تصبروا خیر لکم واللہ غفور رحیم۔ جو شخص کہ تم میں سے ازروے توانگری استطاعت  
 نہ رکھے۔ یعنی اس قدر مال نہ رکھتا ہو کہ اسکے وسیلہ سے غنیفہ اور مومنہ عورتوں سے نکاح  
 کرو۔ پس جن مومنہ کینزوں کے تھائے ہاتھ مالک ہوئے ہیں۔ ان سے نکاح کی خواہش  
 کرو۔ اور یہاں کینز غیر سے نکاح کرنا مراد ہے۔ اسلئے کہ بالا جماع اپنی کینز سے نکاح کرنا جائز  
 نہیں ہے۔ اور خدا تعالیٰ ایمانوں کا زیادہ تر عالم ودانا ہے۔ تم آزادوں اور بندوں میں  
 سے بعض بعضوں سے حاصل ہوئے ہیں۔ پس تم کینزوں سے ان کے مالکوں کی اجازت  
 سے نکاح کرو بلوا نکوان کے مہر نیکی کے ساتھ ادا کرو یعنی اس کی ادائیگی میں اہمال و سستی اور  
 قفل و حیلہ بہانہ اور کمی نہ کرو۔ درآخالیکہ وہ کینز نہ تو بطاہر زنا کر نیوالی ہوں۔ اور نہ پوشیدہ  
 طور پر دوست رکھنے والی ہوں۔ پس جس وقت کہ وہ کینز نکاح کرنے کی وجہ سے اپنی  
 فرج کو حرام سے نگاہ رکھنے والی ہو جائیں۔ پھر اگر بعد ازاں وہ زنا کی مرتکب ہوں۔ تو ان  
 کے لئے اس حد کا نصف لازم ہوتا ہے۔ جو آزاد بے شوہر عورتوں کے لئے خدا تعالیٰ نے  
 مقرر فرمائی ہے۔ اور آزاد بے شوہر عورتوں کی حد سوتازیانہ ہے پس کینزوں کی حد کاس  
 تازیانہ ہے۔ کینزوں کا نکاح اس شخص کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔ جو سخت بیچ سے جس کے  
 سبب وہ زنا میں پڑے۔ ڈرتا ہو۔ اور اگر تم کینزوں کے نکاح سے صبر کرو۔ تو تھائے لئے  
 بہتر ہے۔ اور خدا تعالیٰ بخشنے والا اور مہربان ہے۔ عاقل خیر پر پوشیدہ نہیں ہے آیات  
 قرآنی کے سیاق میں جو تقریر کہ بیان کی گئی۔ اسکی بنا پر کسی قسم کا خلل نظم قرآنی میں واقع نہیں  
 ہوتا۔ اور کلام الہی میں کسی قسم کی تحریف بھی لازم نہیں آتی۔ برعکس اسکے اگر آیت فاستمتعتم  
 بہ من انکم کونکم دایم پر محمول کریں۔ تو اس حالت میں نظم قرآنی میں خلل واقع ہونے  
 اور کلام الہی کی تحریف کرنے میں کوئی شک نہیں۔ کیونکہ صاحبان غور و تامل خوب جانتے ہیں  
 کہ اگر اس آیت کریمہ کو نکاح دایم پر محمول کریں۔ تو تکرار لازم آتی ہے۔ اسلئے کہ ابتدائے سورہ میں  
 نکاح دایم کے احکام بیان فرمائے ہیں۔ پھر اس آیت مذکورہ سے اس کا بیان کرنا ایک سورت  
 میں اس کا تکرار لازم آتا ہے۔ امام رازی تفسیر کبیر میں ان لوگوں کے وجوہ احتجاج کے بیان کے

ضمن میں جو اس آیت کریمہ سے متعہ کا جائز ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ بیان فرماتے ہیں۔ الرابع انا  
لو حملنا هذه الآية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح في السورة الواحدة  
لا والله تعالى قال في اول هذه السورة فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى  
وثلاث وبيع ثم قال واتوا النساء صدقاتهن خلفاً ما اذا حملنا هذه الآية  
على بيان نكاح المتعة كان هذا حكماً جديداً فكان حمل الآية عليها أولى۔  
پہلے یہ کہ اگر ہم اسکو حکم نكاح پر محمول کریں۔ تو ایک ہی سورت میں حکم نكاح کے بیان کا تکرار لازم  
آتا ہے۔ اسلئے کہ خدا تعالیٰ نے اس سورت کے شروع میں فرمایا ہے فانكحوا ما طاب لكم من النساء  
مثنى وثلاث وبيع یعنی نكاح کرنا بعد از اس فرمایا ہے واتوا النساء صدقاتهن خلفاً  
یعنی عورتوں کو مہر ادا کرو۔ لیکن جب ہم اس آیت کو نكاح متعہ کے بیان پر محمول کریں۔ تو یہ ایک  
بنا حکم ہوگا پس اس آیت کو نكاح متعہ پر محمول کرنا اولیٰ ہے اور امام رازی نے اس پر کسی  
قسم کا اعتراض نہیں کیا۔ الغرض اس آیت کریمہ سے اباحت متعہ پر احتجاج کرنا نہایت صحیح اور  
بالکل درست ہے۔ اور قراءت الی اجلیٰ مسیحی ارادہ متعہ کے باب میں لفظ صریح ہے۔ کہ اس  
آیت سے متعہ مراد ہے اور اس بات پر امت کا اجماع ہے۔ کہ متعہ جائز اور مباح تھا۔ اور  
روایات جو صحاح ستہ اور دیگر کتب معتبرہ اہلسنت میں موجود ہیں۔ وہ بھی اس باب میں صریح  
ہیں۔ اور اہل بیت علیہم السلام کا اجماع متعہ کے مباح ہونے پر واقع ہے۔ اور اہل بیت  
علیہم السلام کا اجماع حجت ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور کتاب وسنت  
سے کوئی دلیل اس کی حرمت پر قائم نہیں ہوئی۔ اور اس آیت کو نكاح دائمی پر محمول کرنا نظم قرآنی  
کے خلاف اور کلام الہی میں صریحاً تحریف کرنا ہے۔ اور یہ جو مصنف نے تحریر فرمایا ہے۔ کہ طرف  
شیعہ استدلال ہے۔ اور طرف مخالف طرف منع۔ نہایت تعجب اور حیرت کا مقام ہے بلکہ معاملہ  
اسکے برعکس ہے۔ کیونکہ شیعہوں کو متعہ کی اباحت اور جواز کے ثابت کرنے میں کسی دلیل کی حجت  
نہیں ہے۔ کیونکہ اسکی اباحت پر امت کا اجماع ہے یعنی سب کا اس امر اتفاق ہے۔ کہ متعہ  
مباح تھا۔ امام رازی مجوزین متعہ کے وجوہ احتجاج کے ضمن میں فرماتے ہیں۔ ان الامة مجمعة  
على ان نكاح المتعة كان جائزاً في الاسلام ولا خلاف في كرامة فيه۔ کہ امت کا اس  
باب میں اجماع ہے کہ نكاح متعہ اسلام میں جائز تھا۔ اور اس باب کے میں امت میں کسی قسم کا اختلاف  
نہیں ہو قحط الگسکروا اختلاف اس میں ہے کہ آیا نسخ اس پر طاری ہوا یا نہیں۔ جمہور اہل سنت

طیران نسخ یعنی طاری ہونے کے قائل ہیں اور نسخ کثابت کرتے ہیں۔ اور شیخ نسخ کے منکر ہیں۔ پس طرف مخالف استدلال ہو۔ اور طرف شیخ طرف نسخ نسخ کو فقط ذرا احتمال ہی کافی ہے۔ امام رازی مجوزین متع کے وجہ استدلال کو بیان کرنے اور ابو بکر رازی کے نقوض و اعتراضات کا جواب دینے کے بعد فرماتے ہیں۔ والذی یجب ان یعتقد علیہ فی هذا الباب بقولنا اننا لم نکران المتعہ کانت مباحۃ انما الذی نقولہ انہا صارت منسوخۃ و علی هذا التقدير فلو کانت هذا الایۃ دالۃ علی انہا مشروعۃ لو یکن ذلك قادحاً فی غرضنا و هذا هو الجواب ایضاً عن تمسکهم بقراءۃ ابن عباس فان تلك القراءة بتقدير یثبتونہا لا یدل الا علی المتعہ کانت مشروعۃ ونحن لا متنازع فیہ و انما الذی نقولہ ان النسخ طری علیہ وما ذکرتم من الدلائل لا تدفع قولنا انتہی۔ جس چیز پر اس باب میں اعتماد کیا واجب ہو۔ وہ یہ ہے کہ ہم یوں کہیں۔ کہ ہم اس امر کا انکار نہیں کرتے کہ متعہ مباح تھا ہم تو صرف یہی کہتے ہیں کہ وہ منسوخ ہو گیا۔ اور اس بنا پر اگر یہ آیت اس بات پر طالت کرتی ہے کہ وہ مشروع ہے۔ تو یہ ہماری غرض میں کچھ قبح نہیں کرتی۔ اور یہ لوگ جو اس باب میں ابن عباس کی قراءت سے تمسک کرتے ہیں۔ ان کا بھی یہی جواب ہے۔ کیونکہ یہ قراءت اسکے ثبات ہو جانے کی صورت میں صرف اسی امر پر طالت کرتی ہے۔ کہ متعہ مشروع تھا۔ اور ہم اس بات سے کسی قسم کا نزاع نہیں کرتے ہم تو صرف یہی کہتے ہیں۔ کہ اس پر نسخ طاری ہوا اور جو دلائل تم نے ذکر کی ہیں وہ ہمارے قول کو دفع نہیں کرتیں حالانکہ وجہ معتبر جو امام رازی نے بیان کی ہے۔ نہایت سخیف و رکیک اور نامعتبر ہے۔ کیونکہ نسخ کا دعویٰ جب تک اس پر کوئی برہان قائم نہ ہو جائز نہیں۔ اسلئے کہ کلام الہی اس واسطے وارد ہوا ہے۔ کہ اسکے اوامر و نواہی کی فرمانبرداری کی جائے۔ اور اسکے موافق عمل کریں۔ نہ یہ کہ اسکے ترک پر مبادر اور جرات کریں۔ اور نسخ ترک کرنے کا باعث ہے۔ الغرض حکم ثابت میں اصل اس کا باقی رہنا ہے جب تک کہ اس کا نسخ ظاہر نہ ہو۔ اور اہلسنت کی روایات احکام متعہ اور اس کے نسخ اور وقت نسخ بلکہ اسکے نسخ کے باب میں نہایت اضطراب کی حالت میں ہیں بخاری اور مسلم نے اپنی اپنی صحیح میں بن مسعود سے روایت کی ہے۔ انہ قال کنا تغزوا مع النبی صلعم لیس معنادساء فقلنا لا نسقمتی فہما ناعن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك ان ینسخ المرأة بالثوب الی اجل ثم قرأ عبد اللہ یا ایہا الذین

۱۲۱

بَابُ نَسْخِ النِّسَاءِ

امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لکم کہ ہم آنحضرت صلعم کے ہمراہ ہمارا ذکر رہے تھے اور ہمارے ساتھ عورتیں نہ تھیں پس ہم نے عرض کی کہ کیا ہم عمل تکمیل نہ کریں حضرت نے اس عمل سے ہم کو منع فرمایا۔ بعد ازاں ہم کو اجازت دی کہ ایک کپڑے پر ایک مدت مقررہ تک کسی عورت سے نکاح کر لیا جائے پھر عبد اللہ بن مسعود نے یہ آیت پڑھی ۔

ترجمہ آیت ۔ اے ایمان والو! ان طیبات کو حرام نہ کرو جو اللہ نے تمہارے لئے حلال کی ہیں پس عبد اللہ بن مسعود کا متعہ کی اباحت اور طہارت کو اختیار کرنے کے بعد اس آیت کو تلاوت کرنا صاف اس امر کی دلیل ہے کہ وہ نسخ کا منکر تھا جمہوری نے جمع بین ایضاً میں ابو سلمہ اور جابر سے روایت کی ہے قال الکافی جیش فاتا نارسل اللہ صلعم قال نہ قد اذن لکم ان تستمتعوا فاستمتعوا یعنی متعہ النساء وہ دونوں بیان کرتے ہیں کہ ہم شکر میں تھے پس رسول خدا صلعم ہمارے پاس تشریف لائے فرمایا تم کو متعہ کرنے کی اجازت دی گئی ہے پس ہم نے متعہ نہ کیا، جامع الاصول میں سرہ بن معید سے روایت کی ہے ۔ قال عروہ بن الزبیر ان اخاه عید اللہ قائم بکلمۃ فقال ان ناساً اعمی اللہ قلوبہم کما اعمی اللہ ابصارہم یفتون بالمتعۃ یعرض برجل فتادہ فقال انک بلحلف جاف فلعمری لقد کانت المتعۃ یفعل علی عہد امام المتقین یرید رسول اللہ فقال لہ ابن الزبیر فخرت بنفسک واللہ لئن فعلتہا لاورچمناک باحجارک انھی ۔ (عروہ بن زبیر بیان کرتا ہے کہ اسکے بھائی عبد اللہ نے مکہ میں کھڑا ہو کر کہا کہ لوگ جن کے دل اللہ نے اندھے کر دیے ہیں جس طرح خدا نے ان کی آنکھوں کو اندھا کیا ہے ۔ متعہ کا فتویٰ دیتے ہیں ۔ اور یہ ایک شخص پر تعریض تھی پس اس شخص نے بہ آواز پکار کر کہا ۔ اے عبد اللہ تو کمینہ اور ظالم ہے متعہ امام المتقین یعنی رسول خدا صلعم کے عہد میں کیا جاتا تھا تب ابن الزبیر نے اس سے کہا ۔ اے شخص تو نے اپنے نفس پر ظلم کیا خدا کی قسم اگر تو نے متعہ کیا تو میں تجھ کو تیرے پتھروں سے سنگسار کروں گا) اس حدیث میں رجل (شخص) سے مراد ابن عباس ہیں جو آخری عمر میں نابینا ہو گئے تھے ۔ اور ابن زبیر نے جو یہ تعریض اس نہاد گوار پر کی ہے ۔ یہ وہ زمانہ ہے جبکہ وہ یزید پسند کی وفات کے بعد حجاز پر مسلط ہو گیا تھا ۔ نیز ابن عمر سے مروی ہے ۔ قال کنا نستمتع بالقبضۃ من القمر والذوق الایام علی عہد رسول اللہ صلعم وابی بکر حتی تھی عند عمر فی شان عمر

ابن زبیر کی تعریض ابن عباس سے

ابن زبیر کی تعریض ابن عباس سے

بن حریث (۱) ہم رسول خدا صلعم اور ابو بکر کے عہد میں ایک مٹھی گھجوریا آٹے پر متعہ کیا کرتے تھے  
 یہاں تک کہ عمر نے عمر بن حریث کے حق میں اس سے مخالفت کی (۲) اس حدیث کو مسلم نے اپنی  
 صحیح میں روایت کیا ہے۔ اس حدیث سے صریحاً ظاہر ہوتا ہے کہ متعہ کا منسوخ کرنا  
 عمر فاروق ہے۔ نہ صاحب شرع علیہ السلام۔ اور ابن اثیر نے نہایہ میں اور ربیع بن اہام  
 رازی اور نیشاپوری نے اپنی اپنی تفسیروں میں حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالب علیہ  
 السلام سے روایت کی ہے۔ کہ فرمایا۔ لولا ان نھی عمر عن المتعۃ ما زنی الاستقی  
 (اگر عمر متعہ سے نہ نہ کرتا تو شقی و بد بخت کے سوا کوئی شخص زمانہ کرتا) اس روایت سے بھی  
 صریحاً ظاہر ہو رہا ہے کہ متعہ کا منسوخ کرنا عمر بن خطاب ہو۔ اور عمران بن حصین کی حدیث  
 بھی جس کو امام رازی، نیشاپوری اور بخاری نے روایت کیا ہے۔ اور پہلے مذکور ہوئی  
 صاف اسی پر دلالت کرتی ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ عمران بن حصین نے فرمایا کہ متعہ  
 کی آیت کتاب خدا میں نازل ہوئی۔ اور اسکے بعد کوئی ایسی آیت نازل نہیں ہوئی جو اسکی  
 نسخ ہو۔ پس رسول خدا صلعم نے ہم کو اس کا حکم فرمایا پس ہم نے رسول خدا صلعم کی موجودگی میں  
 متعہ کیا۔ اور حضرت نے ہم کو اس سے منع نہیں فرمایا۔ پھر ایک شخص نے اپنی راسے سے اس  
 کے بائیں جوچا ہا کیا۔ بخاری اور مسلم نے اپنی صحاح میں نقل کیا ہے کہ عمران بن حصین  
 کی مراد ایک شخص سے عمر فاروق ہے۔ اگر شائع علیہ السلام کے زمانہ سعادت نشان میں  
 متعہ منسوخ ہو گیا ہوتا تو خلیفہ اول کے عہد میں کیونکر اس کا رواج رہ سکتا تھا۔ ان فرض متعہ  
 کے منسوخ ہونے کی روایات میں کمال تناقض اور اضطراب پایا جاتا ہے۔ اور مضطرب  
 روایات پر عمل کرنا جائز نہیں۔ جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور بالفرض اگر اس  
 بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ نسخ واقع ہوا۔ تو ہم اسکے جواب میں عرض کرتے ہیں کہ یہ روایات  
 بشرطیکہ صحیح بھی ہوں۔ اجزاء احادیث کی قسم سے ہیں۔ اور خبر واحد سے کتاب خدا کا نسخ جائز  
 نہیں ہے۔ اور یہ بات اصول فقہ میں بدلائل و براہین ثابت ہو چکی ہے۔ اور عدم نسخ کی  
 روایات ابن عباسؓ، عمران بن حصینؓ، اور دیگر صحابہ کرام اور تابعین عظام مثل سعید بن جبیر  
 سدیؓ، اور ائمہ اہلبیت علیہم السلام اسکے مقابلے اور معارضے میں موجود ہیں۔ خلاصہ  
 کلام یہ ہے کہ متعہ کا حلال و مباح ہونا کتاب و سنت اور اجماع امت کی دلائل یقینی سے  
 ثابت ہو گیا ہے۔ اب اس کا زوال یعنی حرام اور غیر مباح ہونا بھی یقینی دلائل کے بغیر جو

متعہ کو عمر نے منسوخ کیا ہو  
 (۱) صحیح مسلم

خبر واحد یا کتاب یا سنت سے

بالکل پہلی دلائل کی مماثل اور مانند ہوں۔ ہرگز متصور نہیں ہو سکتا پس طرف الہست طرف  
استدلال ہے کیونکہ یہ نسخ کو ثابت کرتے ہیں۔ اور طرف مخالف طرف منع ہے۔ اور مانع کو فقط  
احتمال ہی کافی ہے۔ چہ جائیکہ اس کا قول نہایت قوی متین اور بہت ہی صحیح اور مستقیم اور  
صحابہ و تابعین اور ائمہ معصومین علیہم السلام کے اقوال سے معاضد اور مؤید ہو۔ اور  
استدلال کو احتمال کی بو بھی باطل کر دیتی ہے چہ جائیکہ استدلال نہایت سست و نحیف  
اور لقص نہایت قوی اور متین ہو۔ چنانچہ مصنف نے خود ہی آخر بحث میں اس کی تصریح فرمائی جو  
پس تحقیقاً ثابت ہو گیا۔ کہ متعہ کا نسخ کتاب و سنت سے ثابت نہیں ہوا بلکہ اس کا نسخ  
خليفة ثانی کا قول ہے۔ اور قول صحابی کا اتباع واجب نہیں ہے جیسا کہ اصول میں ثابت  
ہو چکا ہے۔ خصوصاً جبکہ کتاب و سنت اور دیگر اصحاب کے اقوال اس کے معارض اور مخالف  
ہوں۔ اور جناب فاروق کا برسر منبر صحابہ کے مجمع میں اس قول کو زبان پر لانا اجماع کا باعث  
نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ بعض صحابہ نے تو ابداع کیا۔ اور بعض نے مخالفی کی۔ اور کچھ خاموش  
ہو رہے۔ اور بالفرض اگر اس مجمع میں خلاف کا اظہار نہ کیا ہو۔ تو دوسرے مجمعوں اور  
مجالس میں بعض صحابہ کا اس کے خلاف اظہار کرنا صحاح ستہ سے ثابت ہے چنانچہ صحیح بخاری  
میں روایت ہے اور پہلے مذکور ہوئی کہ عمران بن حصین کہا کرتا تھا۔ کہ حضرت رسول خدا صلعم  
اور ابو بکر کے زمانہ میں نکاح متعہ عمل میں آتا تھا۔ عمر نے اپنی رائے سے کہا سو کہا۔ انکار میں اتلی  
کافی ہے۔ کہ اظہار حق کر دیا جائے جدال و قتال اور مار کٹائی کرنا واجب نہیں ہے پس صحابہ  
عظام اور امیر المؤمنین علیہ السلام جو اس مجمع میں حاضر تھے۔ ان کی تکفیر لازم نہیں آتی۔  
جیسا کہ امام رازی نے خیال کیا ہے۔ اور نسخ پر اجماع بھی متحقق اور ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ  
بعض دیگر علماء نے گمان کیا ہے۔ اور بالفرض اگر اجماع کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو وہ اجماع سکوتی  
ہوگا۔ اور اجماع سکوتی ہر مسئلہ میں حجت نہیں ہوا کرتا۔ جیسا کہ اصول فقہ میں ثابت ہو چکا ہے۔  
اور ابن عباسؓ کا اپنے قول سے رجوع کرنا بھی ثابت نہ ہوا۔ اور روایت مشہورہ جو جناب  
فاروق سے مروی ہو کہ آنجناب نے ارشاد فرمایا۔ مستعان کا نسا علی عہد رسول اللہ  
انا انہی عنہما طاعا قہما۔ وہ بھی صریحاً ثابت کر رہی ہو کہ متعہ کے نسخ عمر فاروق ہوئے  
ہیں۔ نہ کہ خدا اور رسول خدا۔ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تو اس نہی کو شارع علیہ السلام کی طرف منسوب  
کر کے یوں فرماتے قد نھی عنہما الخواذ یعنی رسول خدا صلعم نے آخر میں دو بیوقوفوں سے منع

صفحہ ۱۷۸

قول عمر با عت اجماع نہیں ہو سکتا

صحابہ قول عمر کے خلاف تھے

قول عمر کی تاویل

کر دی اور یہ عبارت آنجناب کے حکم کے نافذ ہونے میں زیادہ ترخیل اور موثر ہوئی۔ اور بعض علماء نے جو اس قول عمر کی یہ تاویل کی ہے کہ انا ابین ان الامر یقرر علی النہی لادانی اعل بوائی (میں بیان کرتا ہوں کہ یہ امر (متعہ) نہیں پُر مقرر ہو چکا ہے میں اپنی رائے پر عمل نہیں کرتا) سو یہ تاویل ظاہر الفاظ کے برخلاف اور بالکل ساقط ہے۔ اور جو روایت کہ فاضل مصنف کے والد اور شیخ نے کتاب ازالۃ الخفایس ذکر فرمائی ہے۔ وہ مقصود کو خوب واضح کرتی ہے جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔ اور مسلم نے ابولضرہ سے جو اپنی صحیح میں روایت کی ہے۔ قال کان ابن عباس یا مریبا المتعہ وکان ابن الزبیر ینھی عنہا قل فذکرہ لجاہر فقال علی یدی دارالحدیث تمتعنا مع رسول اللہ فلما قام عمر قال ان اللہ کان یحل لرسولہ ما شاء بما شاء وان القرآن قد یترک منازلہ فاقوالہ والعمرة کما امرکم اللہ وایتوا نکاح هذه النساء فلن اوتی برجل نکر امرأة الی رجل الا رجعت بائنا (ابولضرہ کہتا ہے کہ ابن عباس متعہ کا حکم دیا کرتا تھا۔ اور ابن زبیر اس کی مخالفت کیا کرتا تھا۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے جاہر سے اس کا ذکر کیا۔ جاہر نے کہا کہ یہ حدیث میرے ہاتھوں پیدا ہوئی ہے۔ ہم نے رسول خدا صلعم کی موجودگی میں متعہ کیا پس جب عمر خلیفہ ہوا۔ تو کہا کہ خدا اپنے رسول ص کے لئے جو چاہتا اور جس طرح چاہتا حلال کر دیتا تھا۔ اور قرآن اپنے اپنے موقعوں پر نازل ہوا ہے۔ پس تم حج اور عمرہ خدا کے لئے بجالاؤ جس طرح اللہ نے اس کا حکم کیا ہے۔ اور ان عورتوں سے نکاح کرو۔ پس جو شخص میرے پاس لایا جائیگا۔ کہ اس نے کسی عورت سے ایک مدت تک نکاح کیا ہو میں ضرور اس کو پتھروں سے سنگسار کروں گا) وہ اس باب میں نص ہے کہ متعہ کا نسخ جناب فاروق ہیں۔ اور ان کے زمانہ میں متعہ ترک کیا گیا ہے۔ المقصد روایات معتبرہ صحیحہ کے بیان کرنے سے جو صحاح ستہ میں موجود ہیں ثابت ہو گیا کہ نکاح متعہ آنحضرت صلعم کے عہد کرامت میں رائج اور معمول تھا۔ اور خلیفہ اول کے زمانہ میں بھی اس پر عمل ہوتا رہا۔ خلیفہ ثانی نے اس سے نہی فرمائی۔ اور قوم اس نہی کی توجیہ کے درپے ہوئی۔ اور اس میں اختلاف آرا واقع ہوا۔ اس وجہ سے روایات میں اضطراب پیدا ہو گیا۔ بعضوں نے اس نہی کو کتاب خدا کی طرف منسوب کیا چنانچہ ترمذی نے اسی کے مطابق ایک حدیث ابن عباس سے روایت کی ہے۔ قال انما کانت

المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس لها معرفة فيزوج المرأة  
بقدر ما يرى انه مقيم فحفظه متاعه وتصلح له شيعة حتى نزلت الا على  
انذاجهم او ما ملكت ايمانهم (يعني متعة صرف اول اسلام میں جاری تھا۔ ایک شخص جب  
کسی ایسے شہر میں وارد ہوتا جس میں کوئی اسکی جان پہچان نہ ہو۔ تو وہ اپنے قیام کی مدت  
کو سوچ کر اتنے دنوں کے لئے ایک عورت سے کھل کر لیتا۔ پس وہ اسکے مال و متاع کی حفاظت  
کرتی۔ اور اسکے لئے اس کی چیزوں کو درست کرتی۔ یہاں تک کہ آیہ الاعلى ازاجهم  
او ما ملكت ايمانهم نازل ہوئی) باوجودیکہ یہ روایت ابن عباس کے مشہور مذہب کے  
مخالف ہے۔ کہ وہ بزرگوار اباحت متعة کا قائل تھا۔ علاوہ اسکے اس وجہ سے بھی سدا  
راستی کے زیور سے عاری ہے۔ کہ یہ آیہ کریمہ حجة الوداع سے پہلے نازل ہوا ہے۔ اور متعة  
کی اباحت اور حلیت حجة الوداع میں بھی مروی ہے چنانچہ تفسیر نیشاپوری کی عبارت  
جو آگے مذکور ہوگی۔ اس امیر شاہد ہے۔ اور نسخ کا نسخ سے متاخر اور پیچھے ہونا ضروری  
ہے۔ پس آیہ مذکور سے متعة کے نسخ ہونے کا قول منج صحت واستقامت سے مخرف  
اور نادرست و غلط ہے۔ اور بعض علماء نے اسکو سنت کے حوالہ کر کے نسخ کے وقت کی تعیین  
میں اختلاف عظیم پیدا کیا ہے۔ بعض نے نسخ کو غزوہ خیبر سے منسوب کیا ہے۔ اور اسکے موافق  
روایات تخریج کی ہیں۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام سے روایت کی ہے  
ان رسول الله صلعم نهى عن نكاح المتعة وعن لحوم الحمير (الاهلية زمن خيبر  
دکہ رسول خدا صلعم نے جنگ خیبر کے زمانہ میں نکل حرم متعاور اہلی گدہوں کے گوشت سے منع فرمایا)  
اور چونکہ غزوہ خیبر کے بعد بھی متعة کی حلیت اور اباحت برابر جاری رہی ہے۔ چنانچہ فتح  
مکہ کے زمانہ میں بھی صحابہ کرام نے بموجب حکم خیر نام علیہ آلہ التحیة والسلام متعة کیا ہے۔  
اسلئے بعض علماء نے نسخ کو فتح مکہ کی طرف منسوب کیا ہے اور اسکے موافق روایات روایت  
کی ہیں۔ چنانچہ سیرہ جہنی سے مروی ہے۔ انه عزامع النبي فتح مكة قال فامناها  
خمسة عشر فاذن لنا رسول الله في متعة النساء ثم لم تاذن لنا رسول الله  
في متعة النساء ثم لم يخرج حتى هانا عنها (کہ اس نے آنحضرت صلعم کے ہمراہ فتح مکہ کا  
جہاد کیا ہے۔ راوی کہتا ہے کہ ہم وہاں پندرہ روز ٹھہرے پس ہم کو آنحضرت نے عورتوں سے  
متعة کی اجازت دی۔ پھر ہم کو رسول خدا نے متعة کی اجازت نہیں دی۔ پھر اپنے خروج

اس روایت میں نہایت ضعف ہے

روایت صحیح نہیں

فتح مکہ سے روز او طاس مراد

۲۹۹۰

حجۃ الوداع میں بھی متعہ جاری تھا

نہیں فرمایا۔ یہاں تک کہ ہم کو متعہ سے نہی فرمائی (یہ قول بھی راستی اور صحت سے عاری اور خالی ہے۔ کیونکہ متعہ کی اباحت اور حلیت فتح مکہ کے بعد بھی برابر جاری رہی ہے۔ اور روز او طاس بھی جو فتح مکہ کے بعد ہے۔ متعہ عمل میں آیا ہے۔ بعض نے اپنے قول کو صحیح کرنے کی غرض سے کہہ دیا ہے کہ اس روایت میں فتح مکہ سے مراد روز او طاس ہے چونکہ اس کا زمانہ فتح مکہ سے قریب اور متصل ہی تھا۔ اس لئے راوی نے اس کو فتح مکہ سے تعبیر کیا، صابجا عقل و دانش پر جو زیور عدل و انصاف سے آراستہ و پیراستہ ہیں۔ واضح اور روشن ہے۔ کہ یہ قول نہایت سخیف و ضعیف اور بعینہ ایسا ہے جیسے کوئی زنگی کا نام کا فور رکھ دے یا روز روشن سے شب تاریک تعبیر کرے۔ اس لئے کہ روز او طاس کے بعد بھی متعہ برابر مباح اور حلال رہا۔ اور اصحاب معظم نے بہ اذن رسول مکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حجۃ الوداع میں نخل متعہ کو عمل میں لائے۔ نیشاپوری اپنی تفسیر میں بیان کرتا ہے۔ اکثر الروایات انہ اباح المتعۃ فی الحجۃ الوداع و فی یوم الفتح و ذلک انہ الصحابۃ شہدوا لیلۃ یومئذ طول الغروبۃ فقال ستمتعوا من ہذا النساء (اکثر روایات میں ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں اور فتح مکہ میں متعہ کو مباح فرمایا تھا۔ کیونکہ صحابہ نے اس روز طول غروب (بغیر) کی شکایت کی تھی۔ فرمایا تم ان عورتوں سے متعہ کرو) امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ اکثر الروایات ان النبی علیہ السلام نہی عن المتعۃ و لحوم الحمیر الاہلیۃ یوم خیبر اکثر الروایات انہ علیہ السلام اباح المتعۃ فی حجۃ الوداع و فی یوم الفتح و ہذا ان یومان متاخران عن یوم خیبر و ذلک یدل علی فساد انہ علیہ السلام نسخ المتعۃ یوم خیبر لان الناس یمتنع تقدّمہ علی المنسوخ (اکثر روایات میں ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ اور پالتو گدھوں کے گوشت سے روز خیبر منع فرمایا۔ اور اکثر روایات میں ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کو حجۃ الوداع اور روز فتح مکہ مباح فرمایا۔ اور یہ دونوں دن روز خیبر کے بعد ہیں۔ اور یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ وہ روز خیبر میں متعہ کی منوخی والا قول غلط ہے۔ کیونکہ نسخ منسوخ سے پہلے ہرگز نہیں ہو سکتا) بعض دیگر علما توجیہ کے درپے ہوئے۔ اور نسخ کو حجۃ الوداع کے حوالہ کیا۔ اور اپنے مدلل کے موافق ایک روایت تخریج کی ہے چنانچہ ابو داؤد۔ احمد اور اسرہ نے روایت کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع (رسول خدا نے حجۃ الوداع میں نہی فرمائی ہے۔)

میں کمالیہ ہوا اور منہاج ہوا

اور بعض علماء روایات کے اضطراب میں تناقض اور تباہی کو مد نظر رکھتے ہوئے بطور جمع روایات قائل ہوئے ہیں۔ کہ متعہ کی دفعہ مباح ہوا۔ اور کئی دفعہ منوخ ہوا میناوی نے شرح جامع صغیر فرمایا ہے۔ قال بعض الرواة هذا ای المتعہ من غریب الشریعۃ فانہ تد اولہ النسخ مرتین ایچ ثم حرم ایچ ثم حرم فانہ کان جائزاً فی صدر الشریعۃ ثم نسخ فی خیر او عمدة القضا او الفتح او وطاس او تبو لک او حجة الوداع۔ بعض امانوں نے فرمایا ہے۔ یہ یعنی متعہ شریعت کا ایک عجیب و غریب حکم ہے۔ کہ وہ دوبار منوخ ہوا مباح ہوا پھر حرام ہوا پھر مباح ہوا پھر حرام ہوا وہ ابتداء کے شریعت میں جائز تھا۔ پھر وہ خیر میں یا عمرہ قضا میں یا فتح مکہ میں یا جنگ ادطاس میں یا جنگ تبوک میں یا حجة الوداع میں منوخ ہوا اس قول کو اکثر علماء نے ضعیف و حقیر شمار کیا ہے۔ تفسیر نیشاپوری میں فرمایا ہے۔ وقول من قال انه حصل التحلیل مراراً والنسخ مراراً ضعیف کہ یقتل بہ احد من المعتبرین الا الذین ارادوا الزالة التناقض عن الروایات۔ یعنی جو شخص یہ کہتا ہے۔ کہ متعہ کی تحلیل اور اباحت چند بار حاصل ہوئی ہے۔ اس کا قول ضعیف ہے۔ اور علماء معتبرین میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہوا۔ سوائے لوگوں کے جنہوں نے یہ ارادہ کیا ہے کہ روایات مختلفہ کے تناقض اور باہم اختلاف کو دفع کریں۔

الغرض نسخ متعہ اور اس کے نسخ کی تاریخ کے باب میں جو روایات وارد ہیں۔ ان میں کمال اضطراب و اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور روایات مضطر بہ پر عمل کرنا درست نہیں۔ چنانچہ اصول حدیث میں بیان ہو چکا ہے۔ اور مصنف خود بھی اس کا قائل ہے۔ اور اجماع کا دعویٰ باطل ہے۔ اس لئے کہ اکثر علماء اوائل جواز متعہ کے قائل ہیں میناوی میں فرمایا ہے۔ قال عیاض کابن المنذر وقد جاء من الاوائل الرخصة فيها الى اخره (عیاض نے ابن منذر کی طرح کہا ہے۔ کہ اوائل علماء سے متعہ کی رخصت منقول ہے)

قصہ مختصر اس سعی و تلاش اور جدوجہد سے جو زمان سعادۃ نشان مختصر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں نسخ متعہ کے اثبات میں عمل میں لائی گئی۔ اور بہت سے تحکلات و نقصانات کا ارتکاب کیا گیا۔ مگر اس سے کچھ بھی فائدہ مترتب نہ ہوا۔ اور مقصود کا کہیں

۱۲۵۶۰

نشان تک بھی ملا۔ اور قد رنجیح بحقی حنین کی مشہور ضرب المثل ان پر صادق آئی۔ اور آخر کار اس وادی سے غائب و غاسر محروم و تہید دست واپس آئے۔ یہاں تک کہ شیخ جلال الدین سیوطی نے جو اس فرقہ کے اعظم محدثین سے ہے جن کو زبان جاری کیا۔ اور تاریخ الخلفاء میں صاف صاف تصریح فرمادی کہ پہلے پہل جس شخص نے متعہ کو حرام کیا۔ وہ جناب عمر فاروق ہے۔ اور اس کی اصل عبارت یہ ہے۔ فصل فی اولیات عمر قال العسکری هو اول من سمي امير المؤمنين واول من كتب التیاد من الهجرة واول من اتخذ بيت المال واول من سن قيام شهر رمضان واول من عسس باللیل واول من عاقب علی الهجاء واول من ضرب علی الخمس ثمانین واول من حرم المتعة واول من کنی بیع احمات الاولاد۔ الی آخر الفصل هذا ما تيسر لنا من هذا المقام واللہ تعالیٰ ولی الفصل والا نعام (فصل اولیات عمر کے بیان میں عسکری نے کہا ہے۔ وہ پہلا شخص ہے جو امیر المؤمنین کے نام سے نامزد ہوا۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے ہجرت کی تاریخ لکھی۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے بیت المال مقرر کیا۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے ماہ رمضان کے قیام کو سنت کیا۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے رات کو شہر میں پاسبانوں کی طرح گردش کی۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے جو کہنے پر فرادی۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے شراب پر لاشی کوڑے لگا دیے۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے متعہ کو حرام کیا۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے احمات الاولاد کی بیع کو منع کیا۔ الخ)

**مسئلہ دوم**۔ مصنف نے مسئلہ دوریہ جو ذکر کیا ہے۔ امامیہ کی متداول اور مشہور کتابوں مثلاً شرائع الاسلام اور اس کی شروح مختصر تافع اور اس کی شروح۔ ارشاد الازہان۔ قواعد علامہ۔ شرح لمعہ اور جامع عباسی وغیرہ میں اس مسئلہ کا کہیں اثر و نشان تک بھی نہیں پایا جاتا۔ نیز مصنف نے جو برائے نام بعض محققین کے کلام سے اس مسئلہ کی تائید فرمائی ہے۔ وہ بھی آجنگاہ کا مخلوق و مخترع ہے۔ کہ جناب افادت آب کے ظرافت ذہن کے سوا اور کہیں اس کا وجود موجود نہیں۔ اور کتب سیر و تواریخ اور افواہ اسکے اسم و رسم سے کلیتہً

عہ حنین کی دو جو تیاں لیکر واپس آیا۔ یہ مثل بے نیل مرام واپس آنے والے کے لئے بولی جاتی ہے ۱۲

کتب خانہ دار العلوم ملتان

نصف دوریہ سخن افرا مصنف ہے

عاری و خالی ہیں۔ اس سے نہ تو جناب مدعی کو کوئی کچھ ناکامہ اور نفع حاصل ہوتا ہے۔ اور نہ  
 خصم کو کسی قسم کا ضرر پہنچ سکتا ہے۔ بالفرض اگر ہم مصنف کی اس تحریر پر جائزہ بھی تسلیم  
 کر لیں۔ تو ہم جواب میں عرض کرتے ہیں۔ کہ یہ مسئلہ اس نکاح دوریہ کا معارض اور مماثل ہے  
 جو مسائل حنیفہ کے قواعد کے موافق جائز اور مباح ہے۔ اس کی تفصیل اس طرح یہ ہے  
 کہ ہایہ اور شرح وقایہ میں تصریح ہو چکی ہے کہ جب ایک شخص نے اپنی زوجہ کو بطلاق ہائے طلاق  
 دیا۔ پھر اس نے عدت کے اندر اس سے نکاح کر لیا۔ اور پھر وطی سے پہلے اسکو طلاق  
 دیدی۔ پس محمد کے نزدیک نصف مہر اور فقط پہلی عدت کا پورا کرنا واجب ہے اور  
 دوسری طلاق کے لئے اس پر عدت نہیں ہے۔ اسلئے کہ دوسرا طلاق وطی سے پیشتر  
 واقع ہوا ہے۔ اور امام زفر کے نزدیک اس پر بالکل عدت نہیں ہے۔ اسلئے کہ پہلی  
 عدت نکاح کرنے سے ساقط ہو گئی۔ اور دوسرے طلاق کے لئے واجب نہ ہوئی۔  
 کیونکہ وہ وطی سے پہلے واقع ہوا ہے جیسا کہ امام محمد نے کہا ہے۔ اور شرح وقایہ کی عبارت  
 یہ ہے۔ ولونک معتد بمن باش و طلق قبل الوطی فعليه مهر تمام وعدت  
 مستقلة هذا عبد بن حنیفہ و ابی یوسف فان انزل الوطی فی النکاح الاول  
 باق وهو العدة ضارکان الوطى حاصل من هذا النکاح وعند محمد يجب  
 علیه نصف المهر و علیہا اتمام العدة الاولى فقط و اربعة للطلاق الثاني۔  
 لان الزوج طلقها قبل الوطى فيه وعند زفر لا عدة علیہا اصلاً لان العدة  
 الاولى سقطت بالتزوج و لیوجب للنکاح الثاني بدیل محمد فيه۔ انتهى۔  
 اور ہایہ میں امام محمد کے قول کو نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے۔ قال زفر لا عدة علیہا اصلاً لان الاولى  
 قد سقطت بالتزوج فلا يعود والثانية تلحق بغيره كما ہے کہ اس پر عده بالکل نہیں  
 اسلئے پہلی عدت تو نکاح سے ساقط ہو گئی۔ اور وہ واپس نہیں آتی۔ اور دوسری عدت واجب نہیں ہوتی  
 پس امام زفر کے قول کے موافق جو رئیس الفقہاء ابو حنیفہ کے اصحاب سے ہیں۔ دس بیس شخص گنجائش وقت کے  
 موافق ایک دن میں ایک عورت نکاح اور وطی کر سکتے اور طلاق دے سکتے ہیں اور فضول عادی میں  
 مذکور ہے کہ ان اصحاب ابی حنیفہ یقولون ان کل قول قلنا به ففکان قوله لا بی  
 حنیفہ (اصحاب ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ ہر قول جسکے ہم قائل ہیں وہ واقعی ابو حنیفہ کا قول ہے۔  
**قول مصنف تحفہ**۔ اور مسئلہ رضاء شیر خواری میں اگر بچہ پندرہ دفعہ سیر ہو کر

تفصیل کے نزدیک نکاح دوریہ کا اثر

۱۷۸۸

کلام رضا و تہذیب اخلاص

دود پیے۔ اور یہ پندرہ بار پے درپے بلا فاصلہ ہوں۔ تو اس کے نزدیک حرمت کا باعث ہو جاتا ہے۔ اور اگر پے درپے کے بغیر اسی دود کو پندرہ دفعہ پئے۔ تو باعث حرمت نہیں ہوتا حالانکہ قرآن میں اس دفعہ کا حکم تھا۔ اور باجماع امت وہ حکم منسوخ ہو گیا لیکن پانچ دفعہ کی زیادتی اور پے درپے کی قید قرآن میں تھی۔ یہ زیادتی اور یہ قید ان کی اختراعات سے ہو۔ اور حکم منسوخ کو باقی رکھنا گویا خود اپنی طرف سے تشریع کرنا اور حکم الہی کی مخالفت کرنا ہو۔ حالانکہ خود ہی اللہ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ مدت صناعت میں مطلقاً دود پینا حرمت کا موجب ہے۔ خواہ دس صناعت ہو یا اس سے کہ حالانکہ مقام احتیاط ہے اس جگہ عمل بالاحتیاط درکار ہے۔ کیونکہ حرمت تکلیح کا مقدمہ ہے جب تک کہ برائت ذمہ حال نہ ہو جیسا کہ ایسے مقامات میں عمل بالاحتیاط واجب ہے۔ ان کے شیخ مقداد نے کثر العرفان میں بحث کفارہ میں ہی تصریح کی ہے۔ انتہی کلاماً

**جواب باصواب**۔ مصنف کا یہ قول چند وجہوں سے مردود اور باطل ہے۔

**وجہ اول**۔ یہ کہ اس قول سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے۔ کہ تمام امامیہ نے صناعت محرم میں پندرہ دفعہ مقرر کئے ہیں۔ یہ بات خلاف واقع ہے۔ کیونکہ علماء امامیہ میں صناعت محرم کی مقدار میں اختلاف ہے اور اختلاف کی وجہ یہ ہے۔ کہ احادیث جو بطریق خاصہ عامہ شارع علیہ السلام سے مروی ہیں۔ ان میں وارد ہوا ہے۔ کہ مصۃ و مصتین و املاجة و املاجتین یعنی رضۃ و وضعہ یعنی ایک دوبار دود پینا صناعت محرم کے متحقق ہونے میں کافی نہیں ہے۔ ابن اثیر نے نہایت میں فرمایا ہے وفيه لا يحرم الملهة والمجتان الملهة المص ملة امه ملجا اذا وضعها والملة للموثة ویروی الاملاجة انتھی۔ اور اس میں ایک بار دود پینا یا دوبار پینا حرام نہیں کرتا۔ بلج مص کو کہتے ہیں جب بچہ اپنی ماں کا دود پئے۔ تو کہتے ہیں ملجہ امہ ملجا۔ اور ملجۃ ایک دفعہ دود پینے کے لئے مستعمل ہے۔ یہ روایت بعض املاجہ بھی ایک دفعہ کیلئے ہے بلکہ موجب اس حدیث کے جو ابن ماجہ نے ابن زبیر سے روایت کی ہے۔ اور شیخ جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر میں بھی اس کی تخریج کی ہے۔ لا صناعت الا معاً (صناعت وہی کہلاتا ہے جو اس طریق کی فراخ کرے) صناعت اس وقت تک حرمت کا موجب نہیں ہوتا جب تک کہ صغیر میں واقع نہ ہو اور اتنی دفعہ نہ پیا جائے کہ امعا کی توسیع اور ان کے نو اور زیادتی کا باعث ہو۔ اور یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک صناعت بہ کرات و مرات نہ ہو۔ اور اس کی تعداد معتد

صفحہ ۹۹۹  
کتابخانه  
مکتبہ مدرسہ

تشیخ رضاعت پر روایات عامہ

نہ ہو۔ تناوی نے فیض القیوم شرح جامع صغیر میں بیان کیا ہے یعنی اما یحرم من الرضاع  
ما کان فی الصغر و وقع موقع الغذاء بحيث ینموبدنه فلا اثر للقلیل و اما یؤثر  
الکثیر الذی یوسع الامعاء ولا لقلیل ولا لکثیر فی الکبر انھی (رضاع اسی وقت  
باعث حرمت ہوتی ہے جبکہ بچپن میں ہو۔ اور غذا کے موقع پر واقع ہو۔ اس طرح پر کہ اس سے  
اس کا بدن بڑھ جائے پس اس سے قلیل کا کچھ بھی اثر نہیں ہے۔ اور کثیر وہ موثر ہے جس سے  
امعاء وسیع ہوں۔ اور بڑی عمر میں نہ قلیل موثر ہے۔ اور نہ کثیر اور یہ حدیث شریف اس حدیث  
مستفیض کا بیان اور تفصیل ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بطریق عامہ وارد ہوئی  
ہے۔ الرضاع ما ابنت اللحم واشتد العظم (رضاع وہ ہے جس سے گوشت پیدا  
ہو۔ اور ہڈیاں مضبوط ہوں) اور بطریق خاصہ حضرت صادق علیہ السلام سے مروی ہے  
لا یحرم من الرضاع الا ما ابنت اللحم واشتد العظم (وہی رضاع باعث حرمت ہے  
جس سے گوشت پیدا ہو۔ اور ہڈی مضبوط ہو) کیونکہ انبات لحم اور اشتد عظم سے مراد انبات  
داشت اور بطریق انما ہے۔ یا معتد بہ انبات داشت اور مراد ہے پس یہ تو ہم کہ رضعہ (یعنی ایک بار  
دو دینا) بھی چونکہ جزو بدن ہو جاتا ہے۔ اور انبات لحم اور اشتد عظم کا باعث ہوتا ہے۔ اسلئے  
لازم ہے۔ کہ وہ بھی باعث حرمت ہو۔ مضحل اور مندفع ہوا۔ اور جو رضعات امعا کی توسیع اور  
ان کے تنہ اور زیادتی کا باعث ہوتے ہیں ان کی تعداد اور حدیں علمائے باہم اختلاف  
ہے۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ برابر ایک رات اور ایک دن دو دینا کہ جس میں مرضہ وغیرہ سے  
کسی قسم کا مانع ظہور میں نہ آئے۔ اور بعض نے دس رضعہ اور بعض نے پندرہ رضعہ کہا ہے۔ اور  
ایسے امور کو اور اک کرنا عقول بشری کی طاقت سے باہر ہے۔ اور شارع علیہ السلام کے خبر کے بغیر  
اس کا پتہ لگانا نامکن ہے۔ اور شارع علیہ السلام کی تعلیم و تلقین بالواسطہ یا بغیر واسطہ سے اللہ علیہ  
علیہم السلام کو جو اس کا علم حاصل ہوا ہو۔ اس کو ان بزرگواروں نے بیان فرمایا ہے۔ الغرض امامیہ  
کا قول اس مسئلہ میں کہ مدت رضاع یعنی شیر خواری کے ایام میں مطلقاً دو دینا حرمت کا باعث  
نہیں ہوتا۔ ان احادیث نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے مطابق اور موافق ہے جو اہلسنت  
کی کتب معتبرہ میں موجود ہیں۔ اور ان کے اس قول پر یہ اعتراض کرنا کہ یہ احتیاط کے خلاف  
ہے حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال پر اعتراض کرنا ہے جبکہ آنحضرت علیہ  
وآلہ السلام نے باوجود اس کمال تقویٰ و طہارت کے احتیاط کے برخلاف شروع فرمایا ہو۔ امامیہ

تشیخ رضاعت پر روایات عامہ

کو جو قیاس کے منکر اور آنجناب اور ان کی اہلبیت علیہم السلام کے آثار کے مقتفی اور پیرو ہیں۔ اس باب میں ایک مضبوط متمک اور قوی وزیر درست مستند ہو گا۔ اور اس کا رد کرنا کہ درحقیقت ان سرور علیہ السلام کے ساتھ جدال و شقاق کرتا ہے۔ اور بموجب آیہ وما یمنطق عن اھوی ان ھو کلا وحی یوحی۔ آنحضرت کے تمام اقوال وحی الہی ہیں رد وحی میں اخل اور مردود و باطل ہو گا نیز مکمل بہ احتیاط اس صورت میں محمود اور پسندیدہ ہو گا اسکے موافق عمل کرنا احادیث نبویہ کی مخالفت کا باعث نہ ہو حالانکہ امامیہ کے اس قول کا احتیاط کے مخالف ہونا بالکل ممنوع اور باطل ہے۔ اسکے کہ شارع علیہ السلام نے مرہم عشر معالم دینیہ ضوابط و رد الطمعیہ جن کی حکمت کے لفظ نفیس کے سوا اور ولطفی اور پوشیدہ ہے۔ وضع فرمائے ہیں تاکہ امور خفاطلط ہونے اور ضبط و ربط سے خارج ہو جانے کی نوبت نہ پہنچے۔ اور لوگوں کو ان چیزوں سے جسکے وہ بعثت نبوی سے پہلے ایام جاہلیت میں عادی تھے باز رکھیں۔ ان میں سے بعض حد و حد کو تو ایک خاص اور مقررہ حد سے محدود فرمایا ہے۔ اور بعض کو کسی معین حد سے محدود نہیں فرمایا۔ جیتک وہ حد نہ پہنچے۔ وہ فعل واجب اور حرام نہیں ہوتا مثلاً وجوب زکوٰۃ کہ اسکو نصاب پر پہنچنے سے محدود فرمایا ہے چنانچہ نصاب پر پہنچنے سے پہلے زکوٰۃ کا نہ کالنا احتیاط کا منافی نہیں ہے۔ اس امر کا قائل ہونا کہ رطلع جیتک اس حد پر نہ پہنچے جو شارع علیہ السلام نے اسکے لئے مقرر فرمائی ہے حرمت کا موجب نہیں ہوتا نیز احتیاط کا منافی نہیں ہے۔ بلکہ اس امر کا قائل ہونا کہ مطلقاً دو دینا باعث حرمت ہو جاتا ہے۔ احادیث نبوی علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام کے مخالف اور امور نکاح میں احتیاط کا منافی ہے۔ اور اسکو عمل میں لانے سے مشقت۔ جرح اور تنگی لازم ہو جاتی ہے۔ اور راحت اصلیت کا منافی ہے۔ اور تعمیم رطلع عیال کے کہ احتقان کو شامل ہو جیسا کہ بعض علماء اہلسنت اسکے قائل ہوئے ہیں شریعت غرا کے قواعد کے خلاف ہے۔ اور اس کا عمل میں لانا سخت دشوار ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔ اور دس بار دو پینے کے حکم کا منسوخ ہونا بھی باطل اور غلط ہے۔ امامیہ کے نزدیک ثابت نہیں۔ اور امام اہل بیت علیہم السلام سے جو شقیق قرآن ہیں۔ اور وارث علم سید المرسلین ہیں مروی نہیں۔ اور ان احادیث سے جو طرق اہلسنت سے مروی ہیں۔ الزام امامیہ کے مقام میں استدلال کرنا نہایت تعجب خیز اور سخت حیرت کا مقام ہے۔ اور اگر اس بات کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ پانچ بار دو دینا دوسری آیت میں وارد ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ دس بار کا حکم منسوخ ہو گیا کیونکہ ممکن ہے کہ اول دس بار

علم بہ احتیاط کی خارج صورت

تفسیر نزہۃ الشاہدین

۲۸۱

کا حکم مقرر ہوا۔ بعد ازاں پہنچ بار کا حکم اس میں اضافہ کر دیا ہو۔ بہت امور شرعیہ ایسے ہیں کہ وہ دو حصوں میں ثابت ہوئے ہیں۔ مثلاً نماز ظہر کی رکعات۔ اسکے علاوہ حضرت موسیٰ علی نبینا وآلہ وعلیہ السلام کو اول تین راتوں کا وعدہ فرمایا تھا۔ بعد ازاں دس راتوں سے اس کی تکمیل کی گئی یہی قسمیں داخل ہیں اور دس بار کے حکم کے منسوخ ہونے پر اجماع امت کا دعویٰ کرنا حالانکہ امامہ طاہرین علیہم السلام جو روئے امت ہیں۔ اس میں داخل نہیں۔ نہایت تعجب اور حیرت کا مقام ہے اور وہ روایت کہ مطلقاً دو دنیا موجب حرمت ہوتا ہے جو بطریق امامیہ روایات شاذہ سے ہے۔ روایات صحیحہ مستفیضہ کی معارض نہیں ہو سکتی۔

**قول مصنف تحفہ**۔ نیز کہتے ہیں کہ طلاق زبان عربی کے بغیر واقع نہیں ہوتا۔ اور اس مسئلہ کا بطلان نہایت ظاہر اور واضح ہے بیان کی ضرورت نہیں۔

**جواب باصواب**۔ اس قول کا اطلاق ممنوع و باطل اور خلاف واقع ہے کیونکہ امامیہ خاص اس صورت میں جبکہ زبان عربی پر قادر ہو۔ غیر زبان میں ایضاً طلاق کو ناجائز جانتے ہیں چنانچہ جامع عباسی فرماتے ہیں کہ یہ صیغہ طلاق کو عربی میں کہیں جبکہ زبان عربی پر قدرت رکھتا ہو۔ اور اگر عربی زبان پر قادر نہ ہو۔ تو جس طرح پر کہ قدرت حاصل ہو صحیح ہے۔ انتہی اور عقل کمال متین اور نہایت بخیرہ ہے کیونکہ عقود اور ایقاعات کے صیغوں سے بھی غرض نہیں کہ مطلقاً مافی الضمیر کا اظہار کیا جائے۔ بلکہ شرعی طریق پر پاتی الضمیر کا اظہار مقصود ہے جو شارع علیہ السلام سے تلقین کیا گیا ہے۔ اور آنحضرت کے حضور جامع النور اور عہد سعادت مہد میں معمول و مروج تھا۔ اور وہ زبان عربی میں ہے۔ اور قادیان کے حق میں اس کے خلاف تجویز کرنا اور جائز رکھنا اول بحث ہے۔ اور جو کچھ اس مقام کے متعلق ہو۔ مباحث سابقہ میں مکرر یہ تفصیل و توضیح بیان کیا گیا۔ پھر اس مقام میں اس کا اعادہ کرنا تطویل لا طائل اور محض بیکار ہے۔ جو صاحب چاہیں وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

**قول مصنف تحفہ**۔ اور یہ ہے کہ اگر مرد ہزار دفعہ اپنی عورت سے کہے اَنْتِ مَطْلُوقَہ (تو مطلقہ ہے) ان کے نزدیک ہرگز طلاق واقع نہیں ہوتا۔ جب تک کہ یوں نہ کہیں طَلَّقْتُکَ (میں نے تجھ کو طلاق دیا) حالانکہ شارع علیہ السلام نے ان دونوں صیغوں کو بھی طلاق کے صیغوں میں شمار کیا ہے۔ اور اگر ان دونوں صیغوں کی اصل وضع اخبار طلاق کے واسطے ہے۔ تو طَلَّقْتُکَ بھی ایسا ہی ہے۔ عقود کے معانی اثنائے کے لئے کوئی ترکیب لغت میں موضوع

مطلقات پر عرض اور منضم بیرون حکم کی ضرورت پر اجماع دار

مطلقات کا سبب ذکر

نہیں ہوئی۔ ہر جگہ سی الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔ مثلاً اَنْتَ حُرٌّ اور اَنْتَ عَلِيٌّ۔ خود بھی یہ لوگ قائل ہیں۔ کہ طلاق اس صورت میں واقع ہو جاتا ہے۔ کہ ایک شخص دوسرے شخص سے پوچھے۔ هل طَلَّقْتَ فلائمتر کیا تو نے فلاں عورت کو طلاق دیدی؟ پس وہ شخص جواب کہے۔ نعم (ہاں) حالانکہ یہاں صریحاً اخبار کے معنی مراد ہیں۔ نہ انشاء ورنہ استقہام کا جواب کیونکر واقع ہوتا۔ انتہی کلام

**جواب باصواب**۔ مصنف نے جو کچھ یہاں پر افادہ فرمایا ہے۔ اس پر بچوں کو بھی مہنتی آتی ہے۔ اور پسر مردہ عورتوں کا بیخ و غم کا فور ہو کر اتنا فرح و شادی ان کے چہروں پر نمودار ہو جاتے ہیں۔ تعجب یہ ہے کہ یہ سلاکتب امامیہ میں نہایت واضحہ الدلالت عبارت میں بیان کیا گیا ہے کہ خفا و بہام کا کہیں شائبہ تک بھی اس میں پایا نہیں جاتا۔ جناب افادت مآب بایں ہمہ میں و ذکا اور خطائت و زیرکی اسکے معنی نہ نکال سکتے۔ اور ناقہ شب کو رک کی طرح خط سے کام لیکر ایرادات غیر واردہ کرتے ہیں۔ و حقیقت اس قسم کی مہفوات اس امر کی قوی دلیل ہے۔ کہ جناب والا کتب امامیہ کے مطالعہ سے مشرف نہیں ہوئے۔ اور سب سے تعجب خیر امر یہ ہے۔ کہ باوجود ان تمام خوبیوں کے مجالس درس اور محافل و عظیمین خواص و عوام کے روبرو کتب امامیہ کی تین سو مجلدات مطالعہ کرنے کا دعویٰ فرماتے ہیں۔ ظاہر اس قول سے یہ مراد معلوم ہوتی ہے۔ کہ کسی کس معظم کتب خانہ میں پڑی ہوئی کتابیں آنکھ سے ملاحظہ فرمائی ہیں۔ اور عوام کا لا انعام کو فریب دینا اور تجربہ و ہمہ دانی کا اظہار کرنے کی غرض سے بطور توجیہ ان کے ملاحظہ بصری کو اس عبارت سے تبصیر فرماتے ہیں۔ ورنہ کذب صریح کے جو قاضی عدالت ہے۔ ارباب حدیث کی ریاست و نظری کا دعویٰ فرمانے کے باوجود کیونکر مرکب ہوتے ہیں۔ المختصر جبکہ انسان قائل کے کلام پر مطلع نہ ہو تب بعد عدم اطلاع کی حالت میں نقص و ابرام کے درپے ہونا اور اس پر اعتراضات غیر واردہ کی بھر مار کرنا مقصدائے عقل و نقل کے خلاف اور آداب مناظرہ سے خارج ہے۔ اگرچہ ناظرین کتب امامیہ پر افادت اسجناب کا بطلان اچھی طرح واضح اور روشن ہے لیکن ناواقفوں اور بے خبروں کے اطمینان خاطر کی غرض سے وجوہ خط و خلل کو بیان کیا جاتا ہے۔ اور اسکی تردید و اختلاف کی تشریح چند وجہوں سے کی جاتی ہے۔

**وجہ اول**۔ یہ کہ اس مسئلہ میں مذہب امامیہ کے بیان کرتے ہیں مصنف نے خط کیا ہے کیونکہ اس مسئلہ میں امامیہ کا مذہب یہ ہے۔ کہ صیغہ طلاق لفظ طالق میں منحصر ہے۔ پس جب کوئی

مصنف کے اعتراض پر اظہار تعجب

تخص اپنی زوجہ کو انتہا ہذا یا زوجتی یا فلاں مثلاً طالق کہے۔ تو طلاق واقع ہو جاتا ہے اور اس لفظ کے سوا دوسرے الفاظ سے جو اسی کے ہم معنی ہوں مثلاً طلاق مطلقہ من المطلقات اور طلق تک اگر طلاق دیا جائے تو صحیح نہیں ہوتا۔ لیکن شیخ طوسی اپنی بعض کتابوں میں اس امر کے قائل ہوئے ہیں کہ اگر لفظ مطلقہ یا من المطلقات کہے۔ اور اس سے اس وقت طلاق کے واقع کرنے کا قصد کرے تو طلاق واقع ہو جاتا ہے اور مصنف نے جو اپنی تحریر میں ذکر فرمایا ہے کہ امامیہ کے نزدیک لفظ طلق تک کے سوا اور کسی لفظ سے طلاق واقع نہیں ہوتا۔ یہ کذب ہے اور غلط فہم ہے جامع عباسی میں فرماتے ہیں ”معلوم رہے کہ طلاق کی چند شرطیں ہیں۔ اول صیغہ مثلاً شوہر اپنی عورت سے کہے۔ انت طالق یعنی تو طالق ہے۔ یا یہ کہ اپنی عورت کی طرف اشارہ کر کے کہے ہذا طالق یعنی یہ عورت طالق ہے۔ یا یہ کہ کہے زوجتی طالق۔ یعنی میری عورت طالق ہے اور اس طریق کے سوا شیخ کے نزدیک اور کوئی طریق صحیح نہیں ہے۔ انتی۔ اور اور کتابوں کی عبارتیں بھی مناسب موقع پر مذکور ہوں گی۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ مصنف نے جو یہ فرمایا ہے کہ انت مطلقہ و طلاق کو بھی شارع علیہ السلام نے طلاق کے صیغوں میں سے شمار کیا ہے۔ یہی تو اول بحث ہے۔ اور محض دعویٰ ایسی دلیل کے بغیر جو اطمینان نفس کا باعث ہو مقبول و مسموع نہیں ہے۔

**وجہ سوم** یہ کہ انت مطلقہ۔ طلاق اور طلق تک کے درمیان باہم کسی طرح کا فرق نہ ہونا مسلم ہے۔ لیکن اس سے نہ تو مصنف ہی کو کچھ فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ اور نہ امامیہ کا اس میں کچھ ضرر ہے۔ اور انت طالق اور ان الفاظ مذکورہ بالا میں فرق نہ ہونا ممنوع اور نادرست ہے اس مقام کی تحقیق اس طرح پر ہے کہ طلاق میں اصل خطر ہے کیونکہ طلاق قطع نکاح کا باعث ہے جس سے مصلحت دینی و دنیوی وابستہ ہیں۔ اور صاحب ہدایہ نے بھی اس کی تصریح فرمائی ہے وہ کہتے ہیں۔ ان الاصل فی الطلاق هو الخطر لما فیہ من قطع النکاح لاذی تعلقت بہ المصالح الدینیۃ والدنیایۃ انتھی (اصل طلاق میں خطر ہے کیونکہ اس سے نکاح قطع ہو جاتا ہے جس سے دینی اور دنیاوی مصلحتیں متعلق ہیں) نیز اصول میں مقرر ہو چکا ہے الاصل بقاء مکان علی مکان مالم یقیم دلیل علی خلافہ (اصل موجودہ حیر کا اپنی موجودہ حالت پر باقی رہنا ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو پس جب تک کہ کوئی یقینی اور قطعی دلیل نکاح کے ازالہ اور اس کے ابطال پر قائم نہ ہو اس وقت تک نکاح کا

شیخ طوسی نے اصل دعویٰ کے خلاف

اور جو انتہا ہے

## طلاق لفظ انت طالق میں مختص ہے۔

زوال و بطلان اور طلاق کا ثبوت متحقق نہیں ہوتا۔ اور وہ یہ ہے کہ طلاق اس صیغہ سے واقع ہو جو شارع علیہ السلام کی طرف سے تعلیم کیا گیا ہے۔ اور وہ لفظ انت طالق ہے۔ اور ام ابیہیت علیہم السلام جو دار ثانیان عالم حضرت ید المرسلین علیہ آلہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔ ان کے مخصوص سے ظاہر ہو رہا ہے کہ صیغہ طلاق انت طالق میں مختص ہے۔ اور شارع مقدس علیہ السلام نے طلاق کے مشتقات میں سے خاص اسی لفظ کو ایقاع طلاق اور ابطال نکاح کے لئے مقرر فرمایا ہے۔ اگرچہ حسب وضع لغت یہ لفظ اجزاء طلاق کا فائدہ دیتا ہے۔ لیکن عرف شرع میں انشاء طلاق اور اسکے ایقاع کے معنی میں موضوع ہو کر اس معنی میں حقیقت ہو گیا ہے۔ برعکس اسکے دوسرے اقوال یعنی انت مطلقہ۔ طلاق۔ اور طلقۃ کے بارے میں مخصوص شرعیہ سے کہیں شبہات نہیں ہوتا۔ کہ یہ اقوال ایقاع طلاق کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اور قیاس ہمارے نزدیک باطل ہے۔ نیز قول انت طالق سے طلاق کا واقع ہوتا متفق علیہ ہے۔ یعنی ب کا اس پر اتفاق ہے۔ اور دوسری عبارت سے طلاق کے واقع ہونے میں علماء کا باہم اختلاف ہے پس نخل جو کہ ایک عصمت ہے جو شرع سے مستفاد ہے۔ اسکے زائل اور باطل کرنے میں اس قول کو معتبر جاننا اولیٰ اور انسب ہے۔ کیونکہ اس میں نفس شرعی کی بھی مطابقت ہے۔ اور اتفاق علماء سے بھی موافقت متصور ہے۔

شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ واللفظ الصریح من الصیغۃ انت او ہذا او فلا نہ یدکر اسمہا وما یفید التبعین او نزجۃ مثلاً طالق وینحصر عندنا فی ہذا اللفظ فلا یکفی انت طالق وان صح اطلاق المصدر علی اسم الفاعل و قصداً فصلاً بمعنی طالق وقوفاً علی موضع النص والایحاء واستصحاباً للزوجۃ ولان المصادر انما تستعمل فی غیر موضعها مجازاً وان کان اسم الفاعل شہیراً وہو غیر کاف فی استعمالہا فی مثل الطلاق ولا من المطلقاً ولا مطلقۃ ولا طلقۃ فلا تہی علی مشہور لانہ لیس بصریح فیہ ولا نہ اجناً ونقل الی انشاء علی خلاف الاصل فیقتصر فیہ علی موضع الوفاق وهو صریح العقود فاطرادہ فی الطلاق قیاس والنص دل فیہ علی طالق ولہذا علی غیرہ فیقتصر علیہ ومنہ یظہر جواب ما احتج بہ القائل بالوقوع وهو الشیخ فی احد قولہ استناداً الی کون صیغۃ الماضی فی غیرہ منقولۃ الی الانشاء

انہی (اور صیغہ طلاق کا صریح لفظ انت یا ہذا یا فلانتہ) یہاں عورت کا نام لیا جائے  
یا ایسا لفظ مذکور ہو جس سے اس کی تعیین ہو جائے (یا زوجہ جی مثلاً طالق ہے بمعنی انت  
طالق یا ہذا طالق یا زینب طالق یا زوجہ جی طالق کہا جائے) اور ہمارے نزدیک طلاق ہی  
لفظ میں منحصر ہو پس انت طلاق کہنا کافی نہیں۔ اگرچہ مصدر کا اسم فاعل پر طلاق کرنا جائز  
ہو۔ اور اس نے اس کا قصد بھی کیا ہو۔ اور وہ لفظ طالق کے معنی میں بھی ہو گیا ہو۔ کیونکہ  
یہ استعمال نص اور اجماع پر موقوف ہے۔ اور زوجیت اپنے حال پر باقی ہے۔ اور اسلئے کہ نصاً  
لفظ اپنے معنی کے سوا دوسرے معنی میں مجازاً ہی استعمال ہوتے ہیں۔ اگرچہ اسم فاعل مشہور  
ہو۔ اور ان کا استعمال طلاق جیسے معاملات میں کافی نہیں ہے۔ اور الفاظ من المطلقات  
اور مطلقۃ اور طلقت فلانتہ حسب قول مشہور کافی نہیں ہیں۔ اسلئے کہ یہ الفاظ طلاق  
کے باب میں صریح نہیں ہیں۔ نیز اس وجہ سے کہ وہ اجزاء ہیں۔ اور اس کا انشاء کی  
طرف نقل کرنا اصل کے خلاف ہے پس وہ بالاتفاق اسی معنی میں منحصر ہوگا۔ حالانکہ وہ عقود  
کے صیغے ہیں۔ پس اس کا طلاق کے باب میں استعمال کرنا قیاس ہے۔ اور نص اس باب  
میں لفظ طالق پر دلالت کرتا ہے۔ اور اسکے سوا اور لفظ پر دلالت نہیں کرتا۔ پس وہ اسی میں  
منحصر ہوگا۔ اور اسی سے اس استدلال کا جواب بھی ظاہر ہے جس کی بنا پر قائل نے ان الفاظ  
سے طلاق پر احتجاج کیا ہے۔ اور وہ شیخ طوسیؒ ہے۔ جسکے دو قولوں میں سے یہ ایک قول  
ہے۔ اور اس نے یہاں اس بات پر اعتماد کیا ہے۔ کہ طلاق کے سوا اور عقود میں صیغہ ماضی  
انشاء کی طرف نقل کیا جاتا ہے چونکہ یہ ماضی کا صیغہ ہے۔ اسلئے یہاں بھی درست ہے۔  
الغرض انت طالق اور دوسرے اقوال میں امامیہ کے نزدیک یہ فرق ہے کہ انت طالق اگرچہ  
حب وضع لغت اجزاء کے معنی میں ہے۔ لیکن وضع شارع کے سبب استعمال شرع کی رو سے اور اسلئے  
متفق علیہ ہونے کی وجہ سے نکاح کے قطع کرنے میں اس کا اعتبار اونی ہے۔ (اصالة البقاء مالم  
یعلو المنزل وهو غیر معلوم بدن اللفظ المتفق علیہ۔ وهو لفظ طالق) کیونکہ اصل  
بقا ہے۔ جب تک کہ ازالہ کرنا والا معلوم نہ ہو۔ اور وہ متفق علیہ لفظ کے بغیر جو لفظ طالق ہے غیر معلوم  
ہے) برخلاف اسکے دوسرے اقوال۔ کہ وہ ایسے نہیں ہیں۔ پس فرق کی بنا وضع شارع اور اس کے  
متفق علیہ ہونا ہے۔ اور وہ دوسرے الفاظ میں تحقق نہیں ہے۔ پس مصنف کا یہ شبہ کہ یہ تمام  
الفاظ اصلاً اجزاء کے واسطے ہیں۔ اور انشاء میں استعمال کئے جانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

معنی نام بیان  
کے نام بیان  
۱۲

اور اس باب میں یہ سب باہم برابر ہیں، مضحل اور زائل ہو گیا۔

**وجہ چارم**۔ یہ کہ جاشکال مصنف نے بیان کیا ہے۔ وہ دراصل صاحب شرائع کے کلام سے لیا گیا ہے۔ مگر اگر جس طرح سے مصنف نے اسکو ذکر کیا ہے وہ محض لغو ہے۔ اس جمال کی تفصیل یہ ہے کہ شیخ طوسی نے کتاب مبسوط میں فرمایا ہے۔ کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی سے کہے: "انت مطلقہ" اور اس قول سے حال میں طلاق کے واقع کرنے کا قصد کرے تو طلاق واقع ہو جاتا ہے۔ اور اگر کہے طلقثک تو طلاق واقع نہیں ہوتا۔ شیخ ابوالقاسم نے شرائع الاسلام میں اس قول پر شبہ کیا ہے کہ یہ دو لفظ زمانہ ماضی میں طلاق واقع ہونے کی خبر دینے میں باہم مساوی ہیں جس طرح لفظ انت مطلقہ کے بقصد ایقاع طلاق کہنے سے شیخ نے کے نزدیک طلاق واقع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح لفظ طلقثک سے بھی اگر اس سے ایقاع طلاق کا قصد کرے۔ طلاق واقع ہونا چاہیے۔ حالانکہ اکثر اصحاب قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص سے کہے ہل طلقثک فلاں کر کیا تو نے فلاں عورت کو طلاق دیدی (اور وہ دوسرا شخص جواب میں کہے نعم ہاں) تو طلاق واقع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں سوال کا اعادہ شامل ہے گویا اس شخص نے یوں کہا ہے۔ طلقثک امراتی (میں نے اپنی بیوی کو طلاق دیا) اور جب کہ ایسے لفظ سے جسکے ضمن میں طلقثک کا لفظ ہوتا ہے۔ طلاق واقع ہو جاتا ہے۔ تو اس لفظ کے صریحاً کہنے سے تو بدرجہ اولیٰ طلاق واقع ہو جائیگا "حق جلی علیہ الرحمہ" کا یہ ایراد حسب ظاہر شیخ طوسی پر مرتبط ہوتا ہے۔ برخلاف اسکے فاضل مصنف نے جو ایراد جہور امامیہ پر کیا ہے۔ وہ مذہب جہور سے ہرگز کسی قسم کا ربط نہیں رکھتا کیونکہ انت مطلقہ اور طلاق اور طلقثک کے سب طلاق کے عدم وقوع میں باہم برابر ہیں۔ پس یہ ایراد بے وجہ اور غیر موزوں ہے حالانکہ طلقثک امراتی اور نعم میں فرق واضح اور ظاہر ہے کیونکہ طلقثک امراتی سے انتشاء طلاق اور اس کا اس لفظ سے واقع کرنا مقصود ہے۔ برخلاف نعم کے کہ اس سے اس بات کی خبر دینی مقصود ہے۔ کہ زمانہ ماضی میں طلاق ایسے لفظ سے واقع ہوا۔ جو شارع علیہ السلام نے تعلیم کیا گیا ہو۔ نہ کہ اس کا واقع کرنا لفظ نعم سے مقصود ہے۔

**قول مصنف حقہ**۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ طلاق شاہدین (دو گواہوں) کے بغیر درست نہیں ہوتا جیسے نکاح۔ حالانکہ شرع سے قطعی طور پر معلوم ہے کہ استہاد یعنی گواہی۔ رجعت اور طلاق محض میں محض قطع نزاع و منوع کے لئے مستحب ہے نہ اسلئے کہ شاہدین کا سننا

اشکال کی توضیح اور اس کا بے محل استعمال ۲۸۵

موجود ہونا طلاق کی یا رجعت کی شرط ہے۔ جیسے نکاح اور لوارث میں شرط ہے پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے سے لیکر لکھ کے زمانہ تک تمام امت کا یہی معمول رہا ہے۔ کہ طلاق کے وقت کبھی شہرت کی خواہش نہ کرتے تھے۔ اور نکاح اور طلاق میں فرق خوب واضح اور ظاہر ہے اسلئے کہ نکاح میں دو شاہدوں کا اعلان مقرر فرمایا۔ بر خلاف طلاق کے۔ کیونکہ اس میں دعویٰ نکاح میں اعلان ضروری ہے۔ تاکہ زمانہ سے تمیز ہو جائے۔ اور تہمت کا باعث نہ ہو پس شہادت کی اقل حد ضروری نہیں ہے لعدم التباس بشیء حتی یتمیز و لعدم التهمة فی ترک البیضۃ والجماع (کیونکہ وہ کسی چیز سے ملتے اور مشابہ نہیں ہے جو تمیز کی جائے۔ اور اسلئے کہ ہم سب سے اور جماع کے ترک کرنے کے سبب تہمت کا بھی خیال نہیں ہے) پس طلاق بیع۔ اجارہ اور باقی عقود کی طرح ایک عقد ہے۔ کہ انکار کے ڈر سے اگر گواہوں کو حاضر کر لیں۔ تاکہ دارالقضا میں اس عقد کا اثبات کر سکیں۔ تو بہتر ہے ورنہ ضروری نہیں۔ انتہی۔

**جواب باصواب۔** اس مسئلہ کو اس باب میں جو حضرات امامیہ کے لئے مخصوص ہے۔ جو مصنف کے خیال میں یہودیت نصرانیت کی مانند اور شائستہ ہندو اور دیگر صابین سے مشابہ ہیں۔ ذکر کرنا قلت جیسا۔ اور خدا جل جلالہ پر کثرت جرات کی وجہ سے ہی۔ کیونکہ طلاق پر شاہدین کا ہونا اوامر الہی سے ہے۔ اور کلام ملک علام کے مفوضات اور اہل اسلام کی اجماعیات میں داخل۔ اور خود بھی اسکے مستحب ہونے کی تصریح فرمائی ہے اس کی تفصیل اس طرح پر ہے۔ کہ سورہ طلاق میں خدا فرماتا ہے۔ یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن بعد ما تهن واحصوا العدة واتقوا اللہ ربکم ولا تخرجن من بیوتہن ولا یخرجن الا ان یناتین بفاحشة مبینة تلتک حد و اللہ ومن یتعد حد اللہ فقد ظلم نفسه ولا تدری لعل اللہ یحد ثامرا فاذا بلغن اجلهن فامسکوھن بمعروف او فارقوهن بمعروف و لا تھموا ذوی عدل منکم و اقموا الشہادة باللہ ذلک یوعظ بہ من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر یعنی اسے پیغمبر اپنی امت سے کہہ دے۔ کہ جب تم اپنی مدخولہ عورتوں کو کہ وہ صغیرہ ہے اور حاملہ نہ ہوں۔ طلاق دینا چاہو پس تم ان کو ان کے عہد میں یعنی طہر بے جماع میں طلاق دو۔ کہ وہ اسکو عہد میں شمار کر سکیں۔ اور اسے مرد و اتم عورتوں کے عہد کو شمار کرو۔ کیونکہ یہ اس کی ضبط سے عاجز ہیں۔ اور اپنے پروردگار خدا سے ڈرو۔

اور مطلقہ عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور عورتوں کو بھی لازم ہے کہ وہ باہر نہ آئیں۔ پس ان کو اخراج نہ کرو مگر یہ کہ حکم کھلا اعلیٰ بد کریں۔ یا اعلیٰ ناپسندیدہ کریں۔ جو بدکاری میں عورتوں کا روشن کرنا ہوا ہو۔ اس سے مراد وہ مصیبت ہے جس میں حد لازم ہے۔ کہ حد قائم کرنے کے لئے ان کو باہر لانا ضروری ہے۔ یا یہ کہ فحش اور سفاقت سے اس گھر کے رہنے والوں کو ایذا پہونچائیں کہ ایسی حالت میں ان کا اخراج کرنا (نکالنا) حلال ہے۔ اور یہ جو حکم مذکور ہوا حدود الہی سے ہے جو اس نے مقرر فرمائی ہے۔ اور جو شخص حدود الہی سے گزر جائے پس اس نے اپنے نفس پر ظلم کیا ہے۔ اور اپنے آپ کو عقوبت الہی کا سزاوار اور مستحق بنالیا ہے۔ اے طلاق دینے والے! شاید خدا اس طلاق کے بعد کوئی کام کرے۔ یعنی شاید مرد کو طلاق دینے سے پشیمان کرے یا عورت کی محبت مرد کے دل میں پیدا کرے۔ اور وہ اس سے رجوع کرے پس جب عورتیں اپنی مدت پر پہنچ جائیں۔ تو تم ان کو نگاہ رکھو۔ یعنی ان سے رجعت کرو۔ اور نیکی اور حسن معاشرت سے ان کو اپنے تحت میں لے آؤ۔ یا ان سے جدا ہو جاؤ۔ نیکی کے ساتھ۔ یعنی جو متعہ اور صدق حق طلاق ہے اسکو ادا کرو۔ اور اے طلاق دینے والو! تم اپنے میں سے دو صاحبان عدل کو جو فاسق نہ ہوں۔ طلاق پر گواہ کرو۔ اور ہر وقت حاجت طلب ثواب اور رضا کے خدا کے واسطے ان گواہوں کی گواہی کو قائم کرو۔ اس شہادت یا اقامت شہادت میں اس شخص کو نصیحت دی جاتی ہے جو خدا اور روز قیامت پر ایمان لاتا ہو ترجمہ آیات ختم ہوا۔ جو آیات کہ طلاق اور اسکے احکام کے بیان کے لئے نازل ہوئی ہیں۔ اور اسی وجہ سے اس سورت کا نام سورہ طلاق رکھا گیا ہے۔ ان کا سیاق اس بات پر مبنی قرینہ ہے کہ فاشکد و اکی ضمیر مطلقین یعنی طلاق دینے والوں کی طرف راجع ہے جو جملہ اذا طلقتہ سے مفہوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ضمیر کے راجع اور محمول کرنے میں صحت معنی معتبر ہو نہ کہ مرجع کا قریب اور بعید ہونا۔ جیسے آیہ اِنَّا ارْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَبَشِيرًا وَنَذِيرًا لِّلْمُؤْمِنِیْنَ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَزَّزْ وَهُ وَتَوَقَّوْهُ وَسَبِّحْهُ بَكْرَةً وَاصْبِرْ (مہر مجھ کو شاید اور بشیر و نذیر کر کے بھیجا ہے تاکہ لوگ اللہ اور اسکے رسول پر ایمان لائیں۔ اور اے لوگو! کہ تم اس (رسول) کی غفلت اور وقار کرو۔ اور تاکہ تم اس کی یعنی خدا کی صبح اور شام کو تسبیح پڑھو) میں سبوحہ کی ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تسبیح اللہ کے سوا اور

کسی کے لئے سزاوار نہیں ہے۔ حالانکہ اذردے لفظ دو ر واقع ہے۔ اور رسول حالانکہ  
 بہ ظاہر لفظ قریب واقع ہے لیکن اس کی طرف ضمیر کو راجع نہیں کیا اور رجعت کی طرف ضمیر کو  
 راجع کرنا۔ چنانچہ امام شافعی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ رباق و سیاق آیہ کریمہ کا متافی ہے  
 اور ظاہر اشہاد کو گواہ کرنا کا حکم اس امر کا مقنی ہے کہ اشہاد طلاق میں واجب ہے۔ اس  
 کلام میں اصل وجوب ہے۔ اس کو استجاب پر محمول کرنا جیسا کہ صاحب کشف وغیرہ مفسرین  
 قائل ہیں۔ اصل کے خلاف ہے۔ کسی دلیل اور مستند کے بغیر اس کو نہیں کر سکتے۔ اور مصنف  
 نے جو صورت تنازع کی تھیں کی ہے۔ یہ بھی خلاف ظاہر ہے۔ الغرض ضمیر کا طلاق کی  
 طرف راجع ہونا باوجود اسکے بعید ہونے کے اس قرینہ کی وجہ سے کہ یہ آیت طلاق کے بارے  
 میں نازل ہوئی ہے۔ اور کلام غیر بھی صحیح میں قائل نہیں ہے۔ اور قصر بھی متحد اور واحد پر  
 بعید اور مستبعد نہیں ہے بلکہ محقق ہے۔ اور اس کی نظیریں کلام الہی میں بہت ہیں۔ اور ائمہ  
 اہلبیت علیہم السلام سے بھی جو شقیق قرآن اور اسکے علم کے وارث ہیں۔ ایسا ہی مردہ ہی ہے۔  
 القصہ طلاق میں اشہاد یعنی گواہ کرنا اور امر الہی میں سے ہے۔ یقیناً وہی میں فرمایا ہے۔ فاشہدا  
 ذوی عدل منکم علی الرجعة والفراق امر بالاشہاد علی الرجعة والطلاق  
 انتہی (پس تم اپنوں میں سے رجعت اور فراق پر دو عادلوں کو گواہ کرو۔ رجعت اور طلاق  
 پر گواہ کرنے کا حکم دیا ہے)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اہل سنت کے نزدیک یہ امر استجابی ہے۔ اور امامیہ کے نزدیک آیہ کریمہ  
 کے ظاہر اور امر میں اصالت وجوب اور ائمہ طاہرین علیہم السلام کی آیات کو ملحوظ رکھتے ہوئے  
 امر وجوبی ہے۔ پس اشہاد کو حضرات امامیہ سے جو مصنف کے گمان میں یہودیت و نصاریت کے  
 مشابہ شاستر بنو اور کلام صابین کی مانند ہر شمار کرنا۔ دائرہ اسلام سے خارج ہونا ہے۔  
 نعوذ باللہ من الکفر بعد الکفر ومن الضلال بعد الہدی۔

وجہ دوم۔ یہ کہ طلاق میں اشہاد کے مستحب ہونے کا دعویٰ اول بحث ہے۔ عقلی یا نقلی  
 دلیل کے بغیر جو طلاقان نفس کا باعث ہو۔ مقبول نہیں۔ اور طلاق میں اشہاد اور اسکے حکم کی علت  
 جو قطع نزع منوع کو قرار دیا ہو۔ وہ باطل ہے۔ بلکہ امر اشہاد اور اسکے شرط کی علت وہ ان چیزوں کے علم پر قادر ہونا ہے  
 جو طلاق و عدم طلاق پر ترتیب ہوتی ہیں یعنی تواریث وغیرہ جو باہمی تنازع اور تجاہد کے موجب ہو کر تھے ہیں  
 نیز ان اشہاد میں نفس کی مصلحت اور بہتری ہے۔ نہ وجہ کی مصلحت تو ظاہر ہے کہ چونکہ زوجہ غیر اشہاد کے معلقہ کی مانند

۲۸۸ صفحہ  
 حلال میں شہادت واجب ہے اور حلال میں شہادت واجب ہے

ہو جاتی ہے یعنی اس شخص کی مانند جو مجبوس ہو یعنی ایسی عورت کہ نہ مطلقہ ہو نہ شوہر دار اور نہ دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح کرنے سے زنا سے تمیز ہو جاتی ہے۔ اور زنا کی تہمت اسکے دے سے رفع ہو جاتی ہے۔ اور شوہر کی مصلحت یہ ہے کہ وہ لوازم زوجیت مثلاً نفقہ اور کپڑے سے چھوٹ جاتا ہے۔ اور زوجہ کی بہن اور چوتھی زوجہ سے نکاح کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ یہ چیزیں اشہاد کے وجوب اور اشتراط کا موجب ہیں۔ کیونکہ استیجاب اور عدم اشتراط کی صورت میں اکثر اوقات مسابہت اور سہل نگاری واقع ہو کر شارع کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے۔

**وجہ سوم** یہ کہ مصنف نے جو یہ فرمایا ہے کہ زنا سعادۃ نشان آنحضرت صلعم سے بیکر حضرات ائمہ معصومین علیہم السلام کے زنا نے تک طلاق میں اشہاد کا معمول نہ تھا یہ قول شہادت کی نفی کی قسم میں داخل ہونے کے علاوہ روایات کثیرہ مستفیضہ کا معارض اور مخالف ہے جو ائمہ معصومین علیہم السلام سے اس باب میں مروی ہیں کہ طلاق میں اشہاد شرط ہے۔  
**وجہ چہارم** یہ کہ مصنف نے طلاق اور نکاح کے درمیان یہ فرق کہ نکاح میں اشہاد واجب ہے۔ اور طلاق میں مستحب جس طور پر کہ بیان کیا ہے۔ وہ دو وجہوں سے غیر معقول

**پہلی وجہ** یہ کہ طلاق میں گواہی کی علت مادہ نزاع کا قطع کرنا ہے جو شارع علیہ السلام کے نزدیک اور حصول مصلحت طرفین کے سبب اہم اور نہایت ضروری ہے۔ جیسا کہ پہلے گزرا۔ اور یہ بات قطعاً اشتراط کی مقتضی ہے۔ برخلاف نکاح کے کہ عورت اس میں بلا ممانعت غیر اپنے نفس اور بضع کی مالک ہے۔ پس امر نکاح بہ تراخی طرفین شرعی طور پر کامل اور تمام ہو جاتا ہے اور اس میں اشہاد واجب نہیں ہوتا۔ چہ جائیکہ شرط ہو۔ ورنہ تمام عقود میں واجب ہوتا۔ اور یہ بات بالاتفاق ممنوع ہے۔ اور زنا سے تمیز اور علیحدگی واقع اور نفس الامری اور شارع علیہ السلام کے نزدیک صرف عقد نکاح ہی سے حاصل ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات یقینی ہے کہ درحقیقت زنا کے منفی ہونے کی صورت میں اس کی تہمت کا خوف باہمی تنازع اور تباہی کے فساد سے کم ہوتا ہے۔ پس اشہاد نکاح میں مستحب ہوگا۔ نہ کہ واجب جیسا کہ امامیہ اسکے قائل ہیں۔

**دوسری وجہ** یہ کہ بالفرض تم تسلیم کر لیتے ہیں کہ طلاق میں اشہاد کی علت مصلحت طرفین کا حاصل کرنا اور تنازع اور تجاحد یعنی باہمی انکار کی صورت میں مادہ نزاع کا قطع کرنا

مصنف کا غلط دعویٰ

نکاح اور طلاق کا باہمی فرق

اور زوجہ مطلقہ کی بہن سے نکاح کرنے اور چوٹھی بیوی سے تزویج کرنے کی صورت میں نہا سے متمیز ہونا اور اس کی تمت کا رفع کرنا ہے۔ اور نکاح میں اشہاد کی وجہ یہ کہ فاضل مصنف نے اس کی نفی فرمایا ہے۔ زنا سے علیحدگی اور اس کی تمت کا رفع کرنا ہے۔ اور یہ بات بدیہی ہے کہ زنا سے متمیز ہونا اور اس کے اہتمام کو اٹھانا اور یادہ نزل کو قطع کرنا اور مصلحتی طریق کو حاصل کرنا اور زوجہ اور اسکے حقوق جو حقوق البعاد سے ہیں کی ممانعت کے بارے میں ظلم کرنے کی تمت سے بری ہونا سب ملکہ صرف زنا کی متمیز اور اس کے اہتمام کو رفع کرنے کی نسبت اقویٰ اور بروست ہے پس یہ باتیں طلاق میں اشراط اشہاد کی مقتضی ہیں۔ برخلاف اسکے دوسری صورت پہلی صورت کی نسبت ضعیف ہے پس دوسری صورت کا پہلی صورت کی نسبت ضعیف ہونا۔ اس امر کا مقتضی ہوگا کہ اشہاد نکاح میں مستحب ہے۔ اور طلاق کا کسی دوسری چیز سے مشتبہ اولتیں ہونا ممنوع اور باطل ہے۔ کیونکہ طلاق شرعی کا بغیر طلاق عورت کے ترک کرنے سے ملتیں اور مشتبہ ہونا واضح اور روشن ہے۔ اور مطلقاً ترک صحبت و جماع سے بھی تمت کا نہ ہونا ممنوع ہے۔ کیونکہ صحبت اور جماع کے ترک میں یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ آیا ترک صحبت طلاق شرعی سے کیا ہے۔ یا زوجہ پر ظلم کی راہ سے صحبت اور اس کے دیگر حقوق کو ترک کیا ہے۔ اور دوسری صورت میں زوجہ کے حقوق کا مطالبہ شوہر وغیرہ سے لازم ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔ یہاں سے واضح ہو گیا۔ کہ ان لوگوں کا قول باطل ہے جو کہتے ہیں کہ ترک و نسخ اشہاد کے محتاج نہیں ہیں حالانکہ یہ محض دعویٰ ہی ہے۔ اور اس پر دلیل کچھ بھی نہیں۔

**قول مصنف تحفہ**۔ تیرہ لوگ کہتے ہیں کہ کنایات سے طلاق واقع نہیں ہوتا۔ اگر شوہر حاضر نہ ہو۔ حالانکہ شوہر ہی کی موجودگی اور غیبت میں فرق کرنا قاعدہ شرعی کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ طلاق کے واقع کرنے میں شوہر کی موجودگی اور غیبت کو ہرگز کسی ایک معاملہ میں معتبر نہیں ٹھہرایا۔ پس یہ فرق تشریح ہے۔

**جواب باصواب**۔ مصنف نے جو کچھ یہاں افادہ فرمایا ہے۔ وہ ایک خطبہ ہے۔ جو علمائے اعلام کے کلام میں تدبر و تامل کم کرنے اور ان کی مراد کو نہ سمجھنے سے پیدا ہوا ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ ظاہر مبتدا و مضمر ہے۔ کہ مصنف کے کلام میں کنایات کنایہ کی جمع ہے۔ اس بنا پر جو فرق مصنف نے امانیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ کذب صریح اور افتراء ہے۔

طاہر میں شہادت کا ہونا واجب

محقق

وجوب شہادت کی وجوہات

طلاق پر مزید اعتراض

کتاب سے طلاق نہیں ہوتا  
وجہ غلطی مصنف

محسن ہے۔ کیونکہ امامیہ کے نزدیک کنایات سے طلاق ہرگز واقع نہیں ہوتا۔ خواہ شوہر حاضر ہو یا غائب۔ اس میں شک نہیں کہ شرائع الاسلام کی عبارت میں غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے یہ خط پیدا ہوا ہے۔ اور وہ عبارت یہ ہے۔ ولا يقع الطلاق بالکنایۃ ولا بغير العربیۃ مع القدرة علی التلفظ باللفظۃ المخصوصۃ ولا بالإشارة الا مع العجز عن النطق ویقع طلاق الاخرس بلاشارة الدالۃ وفی روایۃ یلقی علیہا القناع فیکون ذلک طلاقاً وہی شاذۃ ولا یقع الطلاق بالکتابۃ عن المحاضر وهو قادر علی التلفظ نعم لو عجز عن النطق فکتب نادیا بالطلاق صح و فیل یقع بالکتابۃ اذا کان غائباً عن الزوجۃ و لیس یعمل انھما۔ اور طلاق کنایہ سے واقع نہیں ہوتا۔ اور نہ بغير الفاظ عربی کے جبکہ لفظ مخصوص و مقرر کے تلفظ کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔ اور نہ اشارہ سے واقع ہوتا ہے لیکن ہاں جبکہ بولنے سے عاجز ہو۔ تو اشارہ سے طلاق ہو جاتا ہے۔ اور گنگے کا طلاق اشارہ سے جو طلاق پر دلالت کرے واقع ہو جاتا ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ عورت پر مقنع ڈال جائے۔ پس یہ طلاق ہو جاتا ہے۔ اور یہ روایت شاذ ہے۔ اور حاضر کی طرف سے جبکہ وہ تلفظ الفاظ پر قادر ہو۔ کتابت (لکھنا) سے طلاق واقع نہیں ہوتا۔ ہاں اگر بولنے سے عاجز ہو۔ تو طلاق کی نیت کر کے لکھ دے طلاق صحیح ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ جب شوہر زوجہ سے غائب ہو تو کتابت کے ذریعہ طلاق واقع ہو جاتا ہے۔ اور یہ قول قابل اعتماد نہیں ہے۔

جناب علامی ہمامی نے کتابت کو کنایہ سے تصحیف کر کے اسکی جمع کنایات بنائی یہ بات طبع و قادی کی دقیقہ شناسی، اور ذہن نقادی کی تیزی اور نکتہ رسی سے بعید اور مستبعد ہے۔ حالانکہ لمعہ اور شرح لمعہ میں اس اشتباہ کا ازالہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ولا یقع بالکتاب حاضر اکان الکاتب او غائباً علی الشہر القولین (اور طلاق دو قولوں میں مشہور تر قول کے موافق کتاب یعنی تحریر سے نہیں واقع ہوتا۔ خواہ کاتب حاضر ہو۔ یا غائب) الغرض لفظ کنایات جو مصنف کے کلام میں واقع ہے۔ کنایہ بنون و یکے تحتانی کی جمع ہے۔ اس صورت میں جو قول امامیہ سے منسوب کیا گیا ہے۔ وہ سرانحن کذب اور صریحاً غلط ہے۔ کیونکہ امامیہ کے نزدیک کنایہ سے طلاق ہرگز واقع نہیں ہوتا۔ خواہ شوہر حاضر ہو۔ یا غائب۔ اور اگر کتابت جمع کتابت بتائے فوقانی و یا کے موجدہ ہے،

تو اگرچہ اس میں رکاکت لفظی بھی پائی جاتی ہے۔ (یعنی کتابت کی جمع کتابات زبان میں مفعول نہیں ہے) مگر اس سے قطع نظر کہ اس میں خلط و تخلیط اور غلط و تغلیط بھی موجود ہے۔ کیونکہ لفظ گوینہ یعنی کہتے ہیں سے یہ ابہام پیدا ہوتا ہے کہ یہ قول امامیہ کا متفق علیہ قول ہے اور یہ بات محض کذب ہے۔ کیونکہ یہ قول جیسا کہ عبارت شرائع الاسلام جو اوپر مذکور ہوئی اس پر نفس ہے۔ اس باب میں غیر معتاد اور ناقابل اعتماد ہے۔ اور غیر معتاد قول پر اعتراض کرنے سے تمام فرقہ پر اعتراض وارد نہیں ہوتا لیکن باوجود اسکے بھی یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ کیونکہ غیر معتاد قول بھی اصول فقہ کے قواعد سے استنباط کیا گیا ہے پس تشریح نہیں ہو سکتا اس مقام کی تشریح یہ ہے کہ معاملات و ایقاع عقود و ایقاعات میں متبادر ہے کہ ان کا واقع کرنا ایسی چیز سے ہوا کرتا ہے جو مافی الضمیر پر اطلاع دینے کے لئے وضع کی گئی ہو۔ اور وہ تلفظ ہے چونکہ حالت غیبت میں تلفظ سے مافی الضمیر کا سمجھنا ممکن نہیں ہے اس کی عوض میں کتابت یعنی تحریر مقرر ہوئی ہے نیز موجود ہونے کی صورت میں بلا ضرورت کتابت کے طور پر مافی الضمیر سے اطلاع دینا متعارف مروج نہیں ہے پس حالت موجودگی میں کتابت یعنی تحریر سے طلاق کا واقع کرنا قاعدہ متعارف کے خلاف ہے۔ اور حالت غیبت میں کتابت کے ذریعہ اس کا جائز نہ رکھنا حرج اور تنگی کا باعث ہے۔ کیونکہ اکثر اوقات حالت غیبت میں طلاق کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اس بات سے زوجہ کو مطلع کرنے کا بھی اتفاق ہوتا ہے۔ اور اس وقت اپنے مافی الضمیر کا اظہار تلفظ سے ممکن نہیں۔ تو اگر اس (تلفظ) کا عوض یعنی کتابت مشروع نہ ہو۔ تو حرج لازم آتا ہے پس حضور اور غیبت کی حالت میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اور مصنف کا یہ دعویٰ کہ حضور اور غیبت میں فرق کرنا قاعدہ شریعت کے خلاف ہے یہ محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے کسی عقلی یا نقلی دلیل کے بغیر جو وثوق اور رکون و سکون نفس کا باعث ہو سکے مسوع و مقبول نہیں۔

**قول مصنف حقہ** نیز کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص مطلق الذکر سلیم الخصیتین (حرج کا آدکا ٹاکیا ہو۔ اور دونوں خیسے سلامت ہوں) کسی عورت سے نکاح کرے۔ اور خلوت صحیح کے بعد طلاق دے۔ تو عدت واجب نہیں ہے۔ حالانکہ خود ہی یہ لوگ قائل ہیں کہ اگر اس شخص سے بچہ پیدا ہو۔ تو اس سے نسب ثابت ہو جائے پس جبکہ اس شخص سے علق یعنی نطفہ قائم ہونے کا احتمال قائم ہوا۔ تو عدت کس لئے واجب نہ ہو کیونکہ عدت کا واجب

تشریح کا لازم غلط

تشریح کا لازم غلط

ہونا علق کی معرفت کے لئے ہے۔ اور علق کا امکان اس شخص سے قاعدہ طبعیہ کے موافق ثابت صحیح ہے۔ اس لئے کہ مہنی کا مقام خصیتین میں نہ کہ آلت تناسل میں حتمال ہے کہ مساحقہ کے وقت مہنی سوراخ سے نکل کر رحم کے منہ میں پہنچ گئی ہو۔ اور رحم نے جلدی سے اس کو جذب کر لیا ہو۔ اور بچہ متعلق ہو گیا ہو۔ برخلاف اسکے وہ شخص جس کے خصیتین کاٹے گئے ہوں کیونکہ اس سے تولد یعنی بچہ کی پیدائش ممکن نہیں۔ اگرچہ اس کا قضیب یعنی آلت تناسل صحیح سلامت ہو۔ انتہی کلامہ

**جواب باصواب**۔ یہ معلوم کیا ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں علمائے امامیہ کے درمیان اختلاف واقع ہے بعض علما تو مساحقہ کے سبب حمل کے ممکن ہونے کو مد نظر رکھتے ہوئے عدت کے وجوب کے قائل ہوئے ہیں۔ اور بعض علما اس وجہ سے کہ وطی جو عدت کا باعث ہے وہ منتفی ہے۔ اور خواجہ سراؤں سے شاذ و نادر ہی حمل وقوع میں آتا ہے۔ عدت کو واجب نہیں جانتے۔ ہاں اگر حمل کے آثار نمودار ہو جائیں۔ تو عدہ بالاتفاق واجب ہو۔ علمائے امامیہ امکان حمل کے منکر نہیں ہیں جو اس کی صحیح کے لئے قواعد طبعیہ کے بیان کرنے کی تکلیف اٹھانے کی ضرورت ہو حالانکہ قواعد طبعیہ جس طرح امکان حمل پر دلالت کرتے ہیں اسی طرح حمل کا ناممکن ہونا بھی ان سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ مہنی بعد مسافت کی وجہ سے ٹھنڈی ٹپ جاتی ہے۔ اور جنین کے بننے کے قابل نہیں رہتی فی سرائع الاسلام اور اس کی شرح اس طرح مذکور ہے۔ اعداء علی من لم یدخل بھاسواء بانٹ بطلاق او فسخ عداہ لمتوفی عنہا زوجھا فان العدة تجب مع الوفاة ولو لم یدخل بھاسواء والدخول یحقق بايلاجر الحشفة وان لم یفرزل ولو کان مقطوع الذکر سلیم الانثیین قبل تجب العدة لامکان الحمل بالمساحقة وفیه تردد یدینشاء من امکان الحمل بالمساحقة ومن انتقاء المقتضى لان العدة یترتب علی الوطی نعم لو ظهر حمل اعتدت منه بوضعه لامکان الانزال تنقی۔ اس عورت پر عدہ واجب نہیں ہو جس سے دخول نہیں ہوا خواہ وہ طلاق سے الگ کی جائے یا فسخ نکاح سے لیکن جس عورت کا شوہر مر جائے اس پر عدہ وفات واجب ہے خواہ دخول ہو یا نہ ہو۔ یا نہ ہو۔ اور دخول حشفہ کے داخل ہونے سے ثابت ہوتا ہے۔ اگرچہ انزال نہ ہو۔ اور اگر مرد مقطوع الذکر ہو اور اسکے خیمہ سلامت ہوں تو بعض کا قول ہے کہ مساحقہ سے امکان حمل کی وجہ سے عدہ واجب ہو اور اس میں تردد ہی

یہ مسئلہ اختلافی ہو

وجوب اختلاف

کیونکہ مساحقہ سے حمل کا ہونا ممکن ہے۔ اور عدت کا سبب بنتی ہے۔ اس لئے کہ عدہ وطی پر ترتیب ہوتا ہے۔ ہاں اگر حمل ظاہر ہو جائے۔ تو وہ وضع حمل تک عدہ کریگی۔ کیونکہ مساحقہ کے سبب انزال کا ہونا ممکن ہے (اور ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے۔ کہ عدہ علوق (بچہ) کی پہچان کے لئے ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ عدہ تبعدی طور پر واجب کیا گیا ہو یہی وجہ ہے۔ کہ صغیرہ اور یاسہ پر بھی عدہ واجب ہے۔ الغرض جس طرح علمائے امامیہ میں اس امر میں اختلاف ہے۔ کہ جب یعنی ذکر کا قطع کیا جانا صحت خلوت کو مانع ہے یا نہیں۔ اسی طرح مجتہدین اہل سنت میں بھی اختلاف ہے۔ بعض اس کو صحت خلوت کا مانع جانتے ہیں۔ اور بعض نہیں۔ بحفۃ الفقہاء میں مذکور ہے اما الحب فلا يمنع صحۃ الخلوت عندنا بی حنیفہ خلافاً لہما والعنۃ لا یمنع بالاجماع انتہی (لیکن جب یعنی اگر مسائل کا قطع کرنا ابو حنیفہ کے نزدیک صحت خلوت کا مانع نہیں ہے۔ برخلاف ان دونوں ابو یوسف اور محمد) کے۔ کہ ان کے نزدیک مانع صحت خلوت ہے۔ اور غنیم ہونا بالاجماع صحت خلوت کا مانع نہیں ہے) اور کتاب ادب القاضی میں مرقوم ہے۔ اما فی المحبوب اثبت لہا الخیار فان اختارت الفرقة فرق القاضی ینما فان كانت الفرقة قبل الخلوة یجب علی الزوج نصف المهر والعدة علیہا وان كانت بعد الخلوة علی قولنا بحقیقۃ محمد یجب علی الزوج کمال المهر وعلیہا العدة كما فی العینین وقال ابو یوسف ومحمد یجب علی الزوج نصف المهر والمسئله معروف ان خلوة المحبوب هل توجب کمال المهر وہی تعرف فی المبسوط وهل یجب علیہا العدة فیہا عندہما روایتان اشار فی کتاب الطلاق الی انہ لا یجب فانہ قال فیہ خلوة المحبوب بمنزلة خلوة الصبی و ذکر فی کتاب النکاح وفي الجامع الصغیر انہا یجب وانما اختلف الجواب لاختلاف الموضوع فموضوع ما اشار فی کتاب الطلاق محبوب جف ما وک فلا یتصور منہ لانزال بالسحق وموضوع ما ذکر فی کتاب النکاح وفي جامع الصغیر محبوب لم یجب ما وک فیتصور منہ العلوق فوجب العدة احتیاطاً وقد ذکرنا ہذا فی کتاب النکاح انتہی (لیکن محبوب (مقطوع الذکر) کے ہائے میں عورت کو اختیار ثابت نہیں ہے۔ پس اگر وہ عورت (فرقت کو اختیار کرے۔ تو قاضی ان دونوں میں سے کسی کو دے۔ پس اگر جدائی خلوت سے پہلے ہو۔ تو شوہر پر آدھا مهر واجب ہے۔ اور عورت پر عدہ واجب نہیں۔ اور اگر جدائی خلوت کے بعد ہو۔ تو ابو حنیفہ اور محمد کے قول کے موافق شوہر پر پورا مهر اور عورت پر عدہ واجب ہے۔ جیسے غنیم کے ہائے میں۔ اور ابو یوسف اور محمد کا قول ہے۔

مسئلہ مسطور علی الذکر علماء عامہ و خاصہ میں مختلف فیہم

صفحہ ۲۹۲

علمائے عامہ کا اختلاف

کہ شوہر پر آدھا مہر واجب ہے۔ اور یہ مسئلہ مشہور و معروف ہے۔ کہ محبوب کی خلوت آیا پورا مہر واجب کرتی ہے؟ اور یہ مبسوط میں مشہور ہے۔ اور کیا عورت پر عہدہ واجب ہے؟ پس اس باب میں ان دونوں کے نزدیک دو روایتیں ہیں۔ کتاب الطلاق میں یہ اشارہ کیا گیا ہے۔ کہ واجب نہیں کیونکہ اس نے وہاں یہ بیان کیا ہے۔ کہ محبوب کی خلوت بچہ کی خلوت کی مانند ہے۔ اور کتاب النکاح اور جامع الصغیر میں مذکور ہے۔ کہ عہدہ واجب ہے۔ اور موضوع کے مختلف ہونے کی وجہ سے جو اس میں بھی اختلاف ہے۔ پس کتاب الطلاق میں جو اشارہ کیا ہے اس کا موضوع وہ محبوب ہے۔ جس کا پانی خشک ہو گیا ہو پس اس سے سخی کے سبب انزال کا ہونا مقصور نہیں ہے۔ اور کتاب النکاح اور جامع الصغیر کے قول کا موضوع وہ محبوب ہے جس کا پانی خشک نہ ہوا ہو پس اس سے علوق کا بننا مقصور ہو سکتا ہے پس احتیاطاً عہدہ واجب ہے۔ اور اس کو ہم نے کتاب النکاح میں بیان کیا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ اس مسئلہ کو خدا فیض امامیہ سے شمار کرنے کی وجہ یہ ہے۔ کہ مصنف کو فقہ حنفیہ میں خلل و توغل حاصل نہیں ہے۔ اور فقہ حنفیہ کی کتابیں بہت کم مطالعہ میں آئی ہیں پھر اس قابلیت کی خوبی پر فقہ امامیہ میں تبحر کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ان ہذا لشیء عجائب۔ اور اس مسئلہ کو اس باب میں درج کرنا لغو اور مستدرک محض ہے۔

**قول مصنف تحقہ**۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ جب شوہر ظہار کے واقع کرنے سے ترک طی کے ساتھ اپنی زوجہ کو ضرر دینا چاہیے۔ تو ظہار واقع نہیں ہوتا۔ حالانکہ شارع علیہ السلام کا قصد ظہار کے واجب کرنے سے اضرار کا سد باب کرنا ہے۔ پس اگر اضرار کی حالت میں کچھ واجب نہ ہو تو شارع کے مقصود سے منافقت اور مخالفت لازم آتی ہے۔ نیز کتاب خدا اور ان آثار و احادیث کے مخالف ہے جو بے تفتید واقع ہیں۔ اور ان کی کتابوں میں مروی اور صحیح ہیں۔ انتہی۔

**جواب باصواب**۔ مصنف کی یہ تحریر چند وجہوں سے مخدوش ہے۔  
**وجہ اول**۔ یہ کہ یہ قول بعض فقہا کا ہے۔ اور اکثر کا نھار یہ ہے کہ ظہار واقع ہو جائے تو شارع الاسلام میں فرمایا ہے۔ وھل یقع فی اضرار قیل لا و فیہ اشکال منشا وہاں بالعموم انتہی۔ (اور کیا اضرار کی صورت میں ظہار واقع ہوا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ نہیں اور اس میں اشکال ہے جو عموم کے ساتھ متمسک ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔)

مسئلہ اظہار پر اعتراض

مسئلہ اختلافی ہے

**وجہ دوم** یہ کہ اگر مصنف کے قول کو صحیح مان لیں تو ہم جواباً عرض کرتے ہیں۔ کہ کتاب خدا اور احادیث و آثار ائمہ علیہم الصلوٰۃ والسلام کا عموم و اطلاق اس قول کے قائلین کے نزدیک قصد اضرائی کی صورت کے ماسوا سے مقید اور مخصوص ہے۔ اس لئے کہ حدیث لا ضرر ولا ضرار عام ہے۔ جس کو فریقین نے بالاتفاق روایت کیا ہے۔ نیز اس حدیث کی وجہ سے جو تہذیب الاحکام میں حمران سے امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ قال لا یكون ظہار فی یمین ولا فی اضرار ولا فی غضب ولا ینکون ظہار الا علی طهر بغیر جماع بشہادۃ شاکدین عدلین (قسم میں ظہار نہیں ہوتا۔ اور نہ اضرار کی صورت میں۔ اور نہ حالت غضب میں۔ اور ظہار نہیں ہوتا۔ لیکن طہر کی حالت میں جبکہ جماع نہ ہو اور دو عادل گواہ اس پر شاہد ہوں) عام اور مطلق نص کو مخصوص اور مقید کرنا اس نص کی منافات کا باعث نہیں ہوتا پس مصنف کو جو کتاب اور احادیث و آثار علیہم السلام کے نص سے منافات کا توہم ہے۔ وہ ساقط ہو گیا۔

**وجہ سوم**۔ یہ کہ اس قول کے قائل کے نزدیک جو ظہار کا مانع ہے۔ اس سے وہ اضرار مراد ہے جس سے مظاہر یعنی ظہار کرنے والے کا ضرر یہ مقصود ہو۔ کہ ظاہر یعنی ظہار کردہ شدہ عورت کو ضرر پہنچائے۔ پس اس قول کے قائل کے نزدیک قصد وقوع ظہار کا مانع ہے۔ اگرچہ عورت کو اس ظہار سے ضرر نہ پہنچے۔ اور اگر ظہار کا واقعہ کرنا قصد اضرار کے بغیر ہو۔ تو ظہار واقع ہو جاتا ہو۔ اگرچہ عورت کو اس سے ضرر پہنچے پس مظاہر یعنی ظہار کرنے والے کا قصد معتبر ہے۔ اور عورت کے ضرر یعنی ضرر پہنچنے کو قصد اضرار نہ ہو کی حالت میں۔ اسی طرح اسکے عدم ضرر کو قصد اضرار کی موجودگی میں کچھ بھی اثر نہیں ہے۔ پس مصنف نے جو اس قول کے قائل کے مقصود کو نہ سمجھنے کی وجہ سے اس پر یہ اعتراض کیا ہے۔ کہ یہ قول شارع علیہ السلام کے مقصود کا منافق اور مخالف ہے۔ مدفع اور باطل ہو گیا۔ غایۃ المرام شرح شایع الاسلام میں فرمایا ہے۔ والمراد بالاضرار المانع من الظہار ہوان یکون مقصود المظاہر منہ اضرار المظاہر فقط فہذا القصد يمنع من وقوع الظہار عند القائل بہ وان لم یضر المرءۃ بالظہار وان اوقعه لغرض غیر الاضرار فانہ یقع وان قدرت بہ فالمعتبر قصد المظاہر ولا اثر لضررہا مع عدم قصد الاضرار لان حلیہم علی حکم الظہار قولہ تعالیٰ قد سمع اللہ قول النبی تجادلک فی زوجہا وتشتکی الی اللہ... الایات۔ وذلک لان خولۃ بنت مالک بن ثعلبہ ظاہر منہا زوجہا وبن الصامت

جواب مصنف بغرض تسلیم قول مصنف  
مظاہر کا قصد اضرار ظہار کا مانع ہے

ظہار میں مرد کا قصد نہ ہو۔ عورت کی حالت کا کچھ بھی اثر نہیں۔

فانت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فاخبرت بذلك فاخبرها بتجرمها  
عليه فرفعت يديها الى السماء قالت اشكو الى الله فراق زوجي فنزلت الايات  
والاخبار بينهم في وقوع هذا الظهار والاية دلت على شكوى الزوجة الى الله  
تعالى والشكوى دالة على تضررها بفراق زوجها فلو كانت لتضرر الزوجة مع  
عدم قصد الزوج الاضرار اثار لوقوع الخلاف في هذا الظهار وهو غير واقع فثبت  
ان الاعتبار بقصد الزوج ولا اعتبار بحال المراة انتهى۔ (جو اضرار ضرر پہنچانا کہ ظہار  
کا مانع ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ مظاہر یعنی اظہار کرنے والے شخص کا یہ مقصود ہو کہ اس سے فقط  
مظاہر یعنی ظہار کی گئی عورت کو ضرر پہنچائے پس یہ قصد اس قول کے قائل کے نزدیک وقوع  
ظہار کا مانع ہے اگرچہ اس عورت کو ظہار سے ضرر نہ پہنچے۔ اور اگر مرد ظہار کرے سوا اور کسی غرض سے  
واقع کرے تو وہ واقع ہو جاتا ہے۔ اگرچہ عورت کو اس سے ضرر نہ پہنچے پس مظاہر یعنی ظہار کرنے والے  
کا قصد یہاں معتبر ہے۔ اور جبکہ مرد کا عورت کو ضرر دینے کا قصد نہ ہو۔ تو اس حالت میں عورت  
کے متضرر ہونے کا کچھ بھی اثر نہیں ہوتا کیونکہ ان کی دلیل ظہار کے حکم پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔  
ترجمہ آیات۔ اللہ تعالیٰ نے اس عورت کا قول سن لیا۔ جو اپنے شوہر کے بارے میں تجھ سے  
اپنے بغیر مجاد کہہ کرتی تھی۔ اور اللہ تعالیٰ سے شکایت کرتی تھی... الخ۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے  
کہ خولہ بنت مالک بن ثعلبہ سے اسکے شوہر ابو بن صامت نے ظہار کیا پس وہ آنحضرت  
صلعم کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ اور یہ واقعہ عرض کیا پس آنحضرت نے اس سے فرمایا کہ اگر  
عورت کو اس مرد پر حرام ہو گئی۔ یہ نہ کہ اس عورت نے آسمان کی طرف اپنا ہاتھ اٹھا کر کہا میں اپنے  
شوہر کی جدائی کی اللہ سے شکایت کرتی ہوں۔ اس وقت یہ آیات نازل ہوئیں۔ اور اس  
ظہار کے واقع ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف نہیں ہے۔ اور یہ آیت دلالت کرتی  
ہے۔ کہ اس کی زوجہ نے اللہ تعالیٰ سے شکایت کی۔ اور شکایت دلالت کرتی ہے۔ کہ  
عورت کو اپنے شوہر کے فراق سے ضرر پہنچا۔ پس اگر شوہر اپنی زوجہ کو ضرر پہنچانے کا قصد نہ ہو۔  
تو اس حالت میں اگر عورت کے متضرر ہونے یعنی ضرر پہنچنے کا کچھ اثر ہوتا۔ تو اس ظہار میں ضرر  
اختلاف واقع ہوتا۔ حالانکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ شوہر کا قصد معتبر  
ہے۔ اور عورت کی حالت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔

**قول مصنف تحفہ** نیز کہتے ہیں۔ کہ اگر ظہار کرنے والا حضال کفارہ سے عاجز نہ ہو۔ تو

اٹھارہ روز روزے رکھے۔ اور یہ کافی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حکم اپنی طرف سے تنزیل الہی کے برخلاف دین میں تشریع کرتا ہے۔ اس کو شرع میں کچھ دخل نہیں۔ اور نص کتاب کے خلاف ہے۔

**جواب باصواب** خصال ظہار یعنی اس کے کفائے آیت کریمہ الذین یظاہرون من نسائهم فہو یعودون بما قالوا فحریبہ رقبۃ من قبل ان یتامسا ذلکم یوعظون بہ واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتامسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکیناً (جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کریں پھر اپنے قول سے رجوع کریں تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ آپس میں دو روزے مس کرنے سے پہلے ایک بندہ آزاد کیا جائے۔ تم کو اس سے نصیحت دی جاتی ہے۔ اور خدا تمہارے عملوں سے واقف و دانہ ہے پس جس شخص سے یہ نہ ہو سکے وہ باہم مس کرتے سے پہلے دو مہینے کے متواتر روزے رکھے۔ پس جو شخص یہ بھی نہ کر سکے۔ وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے) کے بموجب تین ہیں (۱) بندہ آزاد کرنا (۲) اور جب اس کا مقدور نہ ہو تو دو مہینے کے پے درپے روزے رکھنا۔ (۳) اگر دو مہینے پے درپے روزے رکھنے کا مقدور نہ ہو۔ تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا۔ تمام علمائے امامیہ کا اس امر پر اجماع ہے کہ صبتک خصال ثلاثہ کو ادا نہ کرے۔ اس وقت تک ظہار کردہ شدہ عورت سے وطی کرنا حلال نہیں ہے اور خصال ثلاثہ کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی صورت میں علما کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے کہ ان خصال کا کچھ بدل اور عوض ہے جس کے ادا کرنے سے زن مظاہر حلال ہو جاتی ہے۔ یا کچھ عوض نہیں ہے۔ ایک جماعت علما مثل شیخ مفید۔ ابن جبرین و غیرہ محققین اور دیگر علما قائل ہیں۔ کہ ان خصال کا ہرگز کوئی بدل نہیں۔ بلکہ مرد و عورت جب کفارہ کے ادا کرنے تک زن مظاہر سے وطی کرنا حرام ہے۔ اور بعض علما کہتے ہیں۔ کہ ان کا بدل ہے۔ اور بدل کی یقین میں بھی اختلاف ہے۔ بعض نے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی عوض اٹھارہ روزے مقرر کئے ہیں۔ اسی طرح اور اقوال بھی ہیں جو علما ان اقوال کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ جو احکام کتاب و سنت میں وارد ہیں۔ وہ حالت اختیار میں ہیں۔ اور عجز و اضطرار کی حالت اس سے مستثنیٰ ہے چونکہ ظہار ایلا و یمین سے مشابہت رکھتا ہے۔ اور کفارہ یمین قسم ہیں دس مسکینوں کے اطعام کا بدل اضطراری تین روزے شریعت

ظہار بہ اعتراض مرد

حالت عجز و اضطرار میں اختلاف علماء کفارات ظہار

اٹھارہ روز سے مقرر کرنے کی وجہ

مسئلہ لعان پر اعتراض

صفحہ ۱۹۵

مسئلہ لعان میں علماء اہل بیت کی جگہ

میں مقرر کئے گئے ہیں۔ چنانچہ خدا فرماتا ہے۔ لکن یواخذنکم بما عقدتم الايمان فكفارته  
اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون او کسوتم او تحریر رقبة فمن  
لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام خلک کفارة اذا حلفتم فاحفظوا ایمانکم (لیکن اس  
قسم کا تم سے مواخذہ کرتا ہے جس کا تم نے قصد کیا ہے پس اسکا کفارہ دس مسکینوں کی جو  
اوسط کی خوراک ہے۔ یا ان کا لباس۔ یا ایک بندہ آزاد کرنا پس جس کو ان کا مقدر و زہو  
وہ تین دن کے روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے پس تم اپنی قسموں کی حفاظت  
کرو) پس ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا جو حصال ظہار میں سے ایک کفارہ ہے۔  
بدل اضطراری اس حساب سے اٹھارہ روز کے روزے ہونگے۔ اور کتاب و سنت سے  
احکام کے استنباط کرنے کو تشریع جانتا انصاف سے بعید ہے

**قول مصنف محققہ**۔ تیرہ لوگ لعان میں شرط کرتے ہیں کہ زوجہ مدخولہ ہو حالانکہ  
زنا کی تمت سے جو عار کہ مدخول بہا یعنی زن مدخولہ کو لاحق ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ غیر  
مدخولہ کو لاحق ہوتا ہے۔ اور لعان تمت کے عار کو رفع کرنے کے لئے مقرر ہے تیرہ قول انصاف  
کتاب کے مخالف ہے۔ خدا فرماتا ہے۔ والذین یرمون ازواجہم ولا ینکون لہم شہدۃ  
الا انفسہم الی اخر لایۃ (جو لوگ کہ اپنی عورتوں کو زنا کی تمت دیتے ہیں۔ اور ان کے  
لئے اپنی جانوں کے سوا اور کوئی گواہ نہیں ہیں۔۔۔۔۔ الخ) اس میں دخول کی قید وارد  
نہیں ہے۔ اور ان لوگوں کے اس قسم کے احکام سے صریحاً معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ مقصد  
شریعت کو نہیں سمجھے اور اپنی طرف سے عقل ناقص کے موافق احکام تراش لئے ہیں  
انتہی۔

**جواب باصواب**۔ مصنف کے سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام علمائے  
امامیہ اس قول کے قائل ہیں حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور صریحاً کذب ہے کیونکہ اس  
مسئلہ میں علمائے امامیہ کے درمیان اختلاف ہے۔ شیخ مفید علیہ الرحمہ دخول کو لعان میں معتبر  
نہیں جانتے۔ اور علامہ حلیؒ نے بھی قواعد میں اسی قول کو اختیار کیا ہے اور بعض نے  
دخول کو معتبر سمجھا ہے۔ اور بعض علماء تفصیل کے قائل ہوئے ہیں جماع عجمی میں  
فراتے ہیں۔ آیا اس شوہر کا اس عورت سے دخول کرنا شرط ہے یا نہیں؟ اس مسئلے  
میں مجتہدین کے تین قول ہیں۔ (۱) بعض لقان میں سے دخول کو شرط جانتے ہیں (۲)

اور بعض شرط نہیں جانتے۔ (۳) بعض علما کا یہ قول ہے کہ اگر زنا کرنے کا دعویٰ لعان کا باعث ہو۔ تو دخول شرط نہیں ہے۔ اور اگر بچے کا انکاس کا باعث ہو۔ تو دخول شرط ہے۔ انتہی تیسرا قول جو قول تفصیلی ہے۔ یہ ابن ادریس کا مذہب ہے۔ اور اکثر علما نے اسکو اختیار کیا ہے۔ علامہ نے مختلف میں شیخ شہید ثانی نے شرح لمعین میں اس قول کو سخت فرمایا ہے۔ اور فخر المحققین اور ابوالعباس نے بھی اپنی کتاب مختصر میں اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور ابن ادریس نے فرمایا ہے۔ کہ مایہ کے درمیان اس مسئلہ کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے جو عمل کا دخول کو لعان میں شرط جانتے ہیں۔ ان کی مراد یہ ہے۔ کہ انکار ولد میں دخول شرط ہے۔ اور اگر دعویٰ زنا لعان کا باعث ہو۔ تو سب کے نزدیک دخول شرط نہیں ہے۔ اور بالفرض اگر مصنف کے قول کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو ہم اسکے جواب میں عرض کرتے ہیں۔ کہ اپنے مقام پر بیان کیا گیا ہے۔ کہ المطلق ینصرف الی الفرج الکامل (مطلق اور غیر مقید چیز اپنے فرد کامل کی طرف منصرف ہوا کرتی ہے) پس عورتوں میں فرد کامل مدخولہ عورت ہے۔ اور اسی طرح شوہر کامل وہ ہے جس نے دخول کیا ہو۔ اور عرف اور شرع دونوں کے شاہدیں یہی وجہ ہے۔ کہ شوہر اول پر زوجہ مطلقہ کے حلال ہونے میں محلل (حلال کرنیوالا) کی وطی شرط واقع ہوئی ہے۔ اور اس بات پر ابن مسیک کے سوا جمہور علماء کا اتفاق ہے چنانچہ صاحب مشکوٰۃ نے صحیح بخاری اور صحیح مسلم سے روایت کی ہے۔ عن عائشہ قالت جاءت امرأة رفاعہ القرطی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقالت انکنت عند رفاعہ وطلقتی فینت طلاق فزوجت بعدا لعبد الرحمن بن النضر ومما معہ الامثل ہدبۃ الثوب فقال اتريد من ان ترجعی الی رفاعہ فقالت نعم قال لا حتی تنزنی عسیلتہ وینزنی عسیلتک۔ (یعنی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے۔ کہ فرمایا کہ رفاعہ قرطی کی زوجہ نے جو قبیلہ بنی قریظہ سے اور ام المومنین صفیہ کی خالہ تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی کہ میں رفاعہ کے نکاح میں تھی پس رفاعہ نے مجھکو طلاق دی پس میرا طلاق قطع ہو گیا۔ یعنی اس نے تین طلاق مجھکو دے پھر میں نے رفاعہ کے بعد عبد الرحمن بن زبیر سے نکاح کر لیا اور عبد الرحمن کے پاس حق ایک کپڑے کا پٹہ سا ہے۔ یعنی وہ دخول نہیں کر سکتا۔ تب آنحضرت نے فرمایا کیا تو رفاعہ کے پاس پھر جانا چاہتی ہے۔ عورت نے کہا کہ ہاں۔ آنحضرت نے فرمایا کہ رجوع جائز نہیں ہے

حکایت زوجہ رفاعہ دخول شرط کامل ہو

جب تک کہ توجید الرحمن کا شہد نہ چکھے اور عبد الرحمن تیرے شہد کا فرہ نہ چکھے یہاں شہد سے جماع کی طرف کنا یہ ہے یعنی جب تک دوسرا جماع نہ کرے پہلے شوہر کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں ہے حالانکہ اگر یہ کریمہ فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ (اگر شوہر اپنی زوجہ کو تیسری دفعہ طلاق دے تو جب تک کہ وہ اسکے سوا کسی اور شوہر سے نکاح نہ کرنے اس شوہر اول کے لئے حلال نہیں ہوتی) میں نکاح مطلق واقع ہوا ہے اس میں دخول کی قید نہیں ہے پس اس بنا پر اس قول کے قائلین کے نزدیک قولہ تعالیٰ والذین یرمون ازواجہم میں وہ ازواج مراد ہیں جن سے دخول ہو چکا ہے کیونکہ وہ فرد کامل ہیں بعض روایات کی اس قول کی تائید کرتی ہیں اور مطلق کو مقید کر لینا کثیر الوقوع ہے پس اس بیان سے نص کتاب سے اس قول کا مخالف ہونا ساقط اور باطل ہو گیا اور یہ ظاہر ہے کہ اپنی عقل ناقص سے احکام کا تراشنا قیاس پر مستقر ہے یعنی جو لوگ قیاس کے قائل ہیں وہی ایسی جرأت کر سکتے ہیں اور ایسے لوگ امام کے سوا ہیں امامیہ کو قیاس سے کسی قسم کا تعلق نہیں کیونکہ امامیہ تو ان احادیث و آثار سے احکام کو استنباط کیا کرتے ہیں جو حضرت سید المرسلین اور ان کی اولاد طیبین و طاہرین علیہم الصلوٰۃ والسلام جمعین سے مروی ہیں وہ اس تشیع کے درود سے منزلوں اور کوسوں دور ہیں مگر سچ ہے زائد ہمہ را بخش خود پندارد (زائد یہی سمجھتا ہے کہ سب میرے ہی مذہب پر ہیں)

**قول مصنف تحفہ** نیز امامیہ کہتے ہیں کہ لفظ عتق سے عتق (آزادی غلام و کنیز) واقع نہیں ہوتی یہ ایک عجیب حکم ہے کہ بچے بھی اس پر تحر کرتے ہیں انتہی

**جواب باصواب** سیاق کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ بھی فرقہ امامیہ کا متفق علیہ مسئلہ ہے حالانکہ یہ خلاف واقع ہے کیونکہ یہ مسئلہ بھی اختلافی مسائل میں سے ہے علامہ حلی اور شہیدین قائل ہیں کہ تحریر یعنی آزاد کرنا لفظ عتق سے جائز ہے اور ابو العباس نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے اکثر محققین نے اس قول کو تحقیق کے قریب جانا ہے بعد اور اس کی شرح میں فرماتے ہیں وعبارۃ الصریحۃ التحریر مثل انت مثلاً او هذا او فلان حر و وقوعہ بلفظ التحریر موضع وفاق و صراحۃ فیہ واضحۃ قال اللہ تعالیٰ ومن قتل مؤمناً خطأ فکفر رقبۃ وفی قولہ انت عتق

اعراض مصنف رفع ہو گیا امامیہ قائل ہیں عتق پر اعتراض یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے

و معتق خلاف منشاء الشک فی کونہ مراداً للتحویر فیدل علیہ صریحاً  
او کنایۃ عنہ فلا یقع بہ والا قرب وقوعہ (اور اس کی صریح عبارت لفظ تحریر ہے۔  
مثلاً انت حرّ تو آزاد ہے، یا ہذا حرّ وہ آزاد ہے یا فلان حرّ فلان شخص آزاد ہے۔)  
اور اس کا لفظ تحریر سے واقع ہونا معتق علیہ ہے۔ اور اس کی صراحت اس لفظ تحریر میں جو  
واضح ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ ترجمہ ایت جو کوئی کسی مومن کو قتل کرے پس ایک ن  
کی تحریر آزاد کرنا، اس پر لازم ہے۔ اور قول انت عتیق اور انت معتق (تو آزاد ہو)  
میں خلاف ہے۔ کہ اس سے بندہ آزاد ہو جاتا ہے یا نہیں) اور اختلاف کی وجہ یہ ہے  
کہ اس باب میں شک ہے کہ لفظ عتیق تحریر کا مراد ہے اور ہم معنی ہے یا نہیں پس وہ اس پر  
صریحاً دلالت کرتا ہے یا کنایۃ ہے پس اس سے آزادی واقع نہیں ہوتی۔ اور اقرب یہ ہے  
کہ اس سے بھی آزادی واقع ہو جاتی ہے)

اور غایۃ المرام شرح شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ وهو المعمل (اور ہو معتد اور معتبر)  
علامہ حلی ارشاد الذہان میں فرماتے ہیں۔ بلکہ اس بات پر امامیہ کا اجماع واقع ہے کہ  
جب مالک کہے۔ اعتقتک وزوجتک وجعلت مہرک عتقتک (میں نے  
تجھ کو آزاد کیا۔ اور تیرا نکاح کر دیا۔ اور تیری آزادی تیرا مہر قرار دیا) تو اس سے عتیق حاصل  
ہو جاتا ہے۔ چنانچہ شرح لمعہ اور غایۃ المرام میں اس پر نص واقع ہے جس کا جی چاہے۔  
دو نوکتابوں میں مطالعہ کر سکتا ہے۔

(و رجوع علی لفظ عتیق سے تحریر آزادی) کو جائز نہیں جانتے وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں  
کہ مالک کا مالک کی مالک پر باقی رہنا اور بقائے رق اصل ہے جب تک سبب ناقل معلوم  
نہ ہو۔ اور وہ تحریر کا واقع کرتا ہے ایسے لفظ کے ساتھ جو افادہ آزادی پر صریحاً دلالت کرتا ہو۔  
اور اس سے کنایہ نہ ہو۔ یعنی کنایۃ آزادی پر دلالت نہ کرے۔ اور ایسا لفظ لفظ تحریر ہے۔ کہ  
صریحاً مقصود پر دلالت بھی کرتا ہے۔ اور کسی قسم کا اختلاف بھی اسکے بارے میں نہیں ہے۔  
اور وہ عتیق (آزادی) میں حقیقت شرعی بن گیا ہے۔ اسکے سوا اور کوئی لفظ ایسا نہیں جو  
اور لفظ عتیق مقصود پر صریحاً دلالت نہیں کرتا کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ آزادی کنایۃ  
ہو اس لئے اس میں خلاف واقع ہو گیا چونکہ لفظ عتیق کے اصطلاحی مفہوم میں کلام ہے  
نہ کہ اسکے لغوی مفہوم میں۔ اور اس قول کے قائلین یہ دعویٰ کرتے ہیں۔ کہ لفظ تحریر

ترجمہ نرہم اثنا عشریہ

جلد ۹

آزادی میں حقیقت شرعی بن گیا ہے بر خلاف لفظ عتق کے کہ جو تحریر کا مرادف نہیں ہے اس باب میں حقیقت شرعی نہیں ہوا۔ بلکہ اس سے کنایہ ہے بحکم و ہاج شرح منہاج میں بھی جو فقہ شافعیہ کی ایک کتاب ہے۔ اس مضمون کی تصریح کی گئی ہے پس اس حکم کو بچوں کا مسخر این جاننا حقیقت میں اپنے آپ کو درس گاہ فصل و کمال کے منتہی طلبہ کا مسخر بنانا

**قول مصنف تحفہ** نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ لفظ خلق رقبۃ سے بھی عتق واقع نہیں ہوتا۔ حالانکہ قرآن میں چند مقامات میں عتق کو لفظ فک رقبہ سے تفسیر کیا گیا ہے۔ اور وہ اس باب میں حقیقت شرعی بن گیا ہے خدا فرماتا ہے۔ فَکُ رَقَبَةً وَاطْعَامُ فِی یَوْمٍ۔ الخ انتہی۔

**جواب باصواب** تحریر یعنی آزادی کو لفظ فک رقبہ سے جائز نہ جانے کی وجہ یہ ہے کہ مالک کی ملکیت پر ملک کا باقی رہنا اور رق کی بقا اصل ہے جب تک اس کا سبب ناقل معلوم نہ ہو اور وہ لفظ تحریر و عتق ہے۔ اور لفظ فک رقبہ افادہ آزادی پر صریحاً دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ یہ اس سے کنایہ ہے چنانچہ حوا و رات عرب و عجم میں اس لفظ کے موارد و مقامات استعمال اس امر پر دلالت کرتے ہیں جیسا کہ ناظرین کتب و ماہرین علم ادب پر ظاہر و واضح ہے۔ اور قرآن مجید میں لفظ فک رقبہ سے آزادی کو تفسیر کئے جانے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ یہ لفظ آزادی میں حقیقت شرعی بن گیا ہے۔ بہت سے الفاظ ہیں۔ کہ کلام الہی میں ان کے ساتھ ایک چیز سے تفسیر کی گئی ہے۔ اور وہ الفاظ اس چیز میں حقیقت شرعی نہیں ہیں۔ منجملہ ان کے ایک لفظ صلوة ہے جو نماز کی حقیقت بن گیا ہے مگر کلام اللہ میں کئی مقام پر اسکے ساتھ مسجد سے تعبیر واقع ہوئی ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ لفظ صلوة مسجد میں حقیقت شرعی ہے۔ قولہ تعالیٰ (وَتَقَرَّبُوا الصَّلَاةَ وَانْتَهَوْا سُبْحَانَ) (تم صلوة کے قریب نہ جاؤ۔ ورنہ خالی کہ تم نشہ میں ہو) اس آیت میں ابن عباس اور ابن مسعود کے اقوال کے موافق جو اعظم صحابہ کرام سے ہیں۔ لفظ صلوة سے مسجد مراد ہے اور جن بصری۔ امام شافعی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام رازی تفسیر کبیر میں آیۃ (وَتَقَرَّبُوا الصَّلَاةَ) کی تفسیر کے ضمن میں فرماتے ہیں۔ فی لفظ الصَّلَاة قولان احدهما المراد منہا المسجد وهو قول ابن عباس وابن مسعود والحسن والیہ۔ ذهب الشافعی واعلم

لفظ عتق مقصود تحریر کا آزادی نہیں  
نیز عتق

فک رقبہ سے آزادی کو جائز نہ جانے کی وجہ  
صفحہ ۲۹۹ لفظ صلوة کے مختلف استعمال

ان اطلاق الصلوة علی المسبح محتمل ویدل علیہ وجهان الاول ان یکون من باب حذف المضاف ای لا تقرّبوا مواضع الصلوة وحذف المضاف شائع والثانی قوله لهدمت صوامع وبيع وصلوة ومساجد المراد بالصلوة صوامع الصلوة فنبت ان اطلاق لفظ الصلوة والمراد به المسجد جائز انھی لفظ صلوة میں دو قول ہیں۔ اول یہ کہ اس سے مراد مسجد ہے اور یہ قول ابن عباس بن مسعود اور حسن کا ہے۔ اور ثانی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور معلوم رہے کہ صلوة کا اطلاق مسجد پر محتمل ہے۔ اور دو وجہیں اس پر دلالت کرتی ہیں۔ اول یہ کہ یہ حذف مضاف کی قسم سے ہے یعنی یہاں مضاف محذوف ہے۔ یعنی لا تقرّبوا مواضع الصلوة (مقامات صلوة کے قریب نہ جاؤ) دوسری وجہ یہ کہ صوامع وبيع وصلوة و مساجد میں لفظ صلوات سے مواضع صلوات مراد ہے۔ پس ثابت ہوا کہ لفظ صلوة کو مقام صلوة پر اطلاق کرنا اور اس سے مسجد مراد لینا جائز ہے) اور اس کی نظیریں بکثرت ہیں۔ سب کا ذکر باعث تطویل ہے اسلئے اسی پر اکتفا کی جاتی ہے پس ایسے مقامات میں شیخ کرنے کی وجہ یہ ہے۔ کہ کلام الہی میں جو الفاظ واقع ہوئے ہیں۔ ان کے اطلاقات میں عدم تفتن اور قلت غور و تامل سے کام لیا گیا ہے۔

**قول مصنف تحفہ**۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اگر غلام یا کثیر اثنا عشریہ کے مخالف مذہب میں ہو۔ اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ بقصب بیجا کے سوا کتاب و سنت میں کہیں اس حکم کا ماخذ موجود نہیں ہے۔ بلکہ ائمہ کی روایات صحیحہ کے بموجب جو پہلے مذکور ہوئیں۔ ایمان اہلسنت صحیح ہے اور ان کو نجات کی بشارت دی گئی ہے۔ انتہی

**جواب باصواب**۔ مصنف نے اس مسئلے کے بیان کرنے میں یا تو خیانت سے کام لیا ہے۔ اور تحریف کی ہے یا اس مسئلہ مذہب امامیہ کی عدم واقفیت کی وجہ سے خطا کیا ہے۔ کیونکہ مطلق عتق کے بارے میں کسی امامیہ عالم نے بھی معتق (غلام و کثیر آزاد شدہ) کے ایمان کو شرط نہیں کیا۔ بلکہ اثنا عشریہ کے مخالف مذہب کے عتق کو بھی بلا کراہت جائز جانتے ہیں بشرطیکہ وہ اہل بیت علیہم السلام کا معاند نہ ہو۔ غیر ائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ ولا یاس بعتق المستضعف (ضعیف الایمان غلام یا کثیر کے آزاد کرنے میں کچھ ڈر نہیں) اور شرح لمعین فرمایا ہے۔ لا یکره عتق المستضعف الذی لا یعرف الحق ولا یعاند فیہ ولا لولی

مذہب اہل تحریف

ضعف کی بشارت

احد (ایسے ضعیف الایمان کا آزاد کرنا کر وہ نہیں ہے کہ جو حق کی معرفت نہ رکھتا ہو۔ اور نہ حق کے باب میں معاندت اور غنا در رکھتا ہو۔ اور نہ کسی کو دوست رکھتا ہو) ہاں اگر اہلبیت علیہم السلام کا مخالف اور معاند ہے۔ اس کے عتق کو کراہیت کے ساتھ جائز جانتے ہیں۔ اور مخالف مذہب کے آزاد کرنے کے جو ائمہ علماء امامیہ میں سے کسی عالم کو بھی اختلاف نہیں ہے مخالف مذہب کا عتق مطلقاً جائز جانتے ہیں بلکہ بعض تو کافر کے عتق کو بھی جائز جانتے ہیں۔ علماء اسلام کے درمیان جو اختلاف ہے۔ وہ عتق کفارہ کے باب میں ہے عطا تختی۔ ثوری۔ ابو حنیفہ اور اسکے اصحاب۔ اور امامیہ میں سے ابن حنبلہ تمام کفارات میں قتل خطا کے کفارہ کے سوا جائز جانتے ہیں۔ اور باقی علماء امامیہ شافعی۔ مالک۔ احمد۔ اوزاعی اور اسحاق علماء اہلسنت سے کافر کے عتق کو جائز نہیں جانتے۔ امام ربیع نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ قال الشافعی الرقبة المجزئة فی الکفارة کل رقبة سلمة من عیب يمنع من العمل صغیرة کانت او کبیرة ذکر افا نثی بعد لیکن مومنة فلا یجوز اعتاق الکافر فی شیء من الکفارة (شافعی کا قول ہے کہ رقبہ یعنی گردن جو کفارہ میں مجزی ہے۔ وہ ہر ایک گردن ہے جو ان عملیوں سے سلامت ہو جو عمل کے مانع ہوں صغیرہ ہو۔ یا کبیرہ۔ مذکر ہو یا مؤنث ہو۔ بعد اسکے کہ وہ مومن ہو یا کافر کا آزاد کرنا کسی کفارے میں جائز نہیں ہے) بلکہ شیخ ابو جعفر طوسی علیہ الرحمہ نے تصریح فرمائی ہے۔ کہ ایمان کی شرط قتل خطا کے کفارے سے مخصوص ہے۔

غایۃ المرام میں فرمایا ہے۔ قال شیخنا ابو جعفر الطوسی لا یعتبر الایمان فی العتق فی جمیع انواع الکفارة الا فی کفارة قتل الخطاء وجوباً وما عداه یجوز ان یعتق من لیس بمومن وان کان المومن افضل (ہم اسے شیخ ابو جعفر طوسی نے فرمایا ہے۔ کہ کفارہ کی سب اقسام میں قتل خطا کے کفارہ کے سوا عتق میں ایمان وجوباً معتبر نہیں ہے۔ اور اسکے سوا سب میں جو مومن نہ ہو۔ اس کا آزاد کرنا جائز ہے۔ اور اگر مومن ہو تو افضل ہے) اس مقام میں امامیہ کے قول میں ایمان سے صرف اسلام مراد ہے۔ نہ کہ ایمان خاص اور اثنا عشریہ ہونا۔ شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ المراد بالایمان ہما الاسلام وحکمہ یہاں ایمان سے اسلام یا حکم اسلام مراد ہے (شرح لمعین) فرمایا ہے۔ وشرط فیہ الاسلام وهو الاقرار بالشہادتین مطلقاً علی الاقوی وهو المراد من الایمان المطلوب

مخالف مذہب کا آزاد کرنا جائز ہے صفحہ ۲۹۹  
کفاروں کی آزادی میں کچھ اختلاف ہے  
ایمان سے یہاں مطلق اسلام مراد ہے

فی الآیۃ ولا یشترط الايمان الخاص (اور اس کفارہ میں اسلام کی شرط ہے۔ اور وہ  
 بنا بر قول اقویٰ مطلقاً شہادتین کے اقرار کو کہتے ہیں اور اس آیت میں جو ایمان مطلوب ہے  
 اس سے یہی اسلام مراد ہے۔ اور ایمان خاص کی شرط نہیں ہے) ان اقوال مذکورہ بالا کی  
 تفسیر سے معلوم ہوا کہ مصنف نے جو کچھ اس مقام میں افادہ فرمایا ہے وہ ایک خطبہ ہے  
 جو اس مسئلہ میں مذہب ائمہ کی ناواقفیت کی وجہ سے پیدا ہوا ہے بالفرض و التسلیم ان  
 تمام امور سے اغماض اور چشم پوشی کرتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ ایمان میں جمیع ماجار الہی  
 صلی اللہ علیہ وآلہ کی تصدیق معتبر ہے یہی وجہ ہے جو صحابہ رضوان اللہ علیہم نے نہایت  
 زکوۃ کی تکفیر فرمائی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ولایت حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام بھی اجابہ  
 الہی میں سے ہے پس اس جناب کی ولایت کی تصدیق و اذعان بھی ایمان سے  
 ہوگی۔ اس لحاظ اور اس اعتبار سے اگر کوئی اس جناب علیہ السلام کی ولایت کے منکر  
 مومن کا اطلاق کرے تو کچھ مستبعد اور بعید نہ ہوگا۔ اور اہلسنت بھی خلافت خلفائے راشدین کی  
 تصدیق کو جزو ایمان جانتے ہیں۔ اور اس کے منکر کو کافر سمجھتے ہیں جیسا کہ اس باب کی ابتدا  
 میں خزائنہ المفیتین سے بطور نقل مذکور ہوا۔ فلیتذکر حال انکار روایات صحیحہ کے بموجب  
 جو احادیث اہلسنت کی کتب معتبرہ اور ان کی صحیح سستہ میں موجود ہیں۔ شیعہ اثنا عشریہ  
 کا ایمان صحیح ہے۔ اور ان کو نجات کی بشارت دی گئی ہے۔ سب سے عجیب تہات یہ ہے۔  
 کہ اہلسنت کے بعض فقہاء مسلم مومن خواجہ سرائے کے عتق کو جائز نہیں جانتے چنانچہ شیخ  
 عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ کے باب عتق میں۔ حدیث من اعتق رقبة مسلمة عتق الله  
 عضوا منه عضوا من النار حتی فرجہ بفرجہ (جو کوئی ایک مسلمان گروں کو آزاد کرے  
 اللہ تعالیٰ اسکے ہر ایک عضو کے عوض ایک عضو کو نار جہنم سے آزاد کریگا۔ یہاں تک کہ اس کی  
 فرج کو اس کی فرج کی عوض) کو ترجمہ کرتے ہوئے فرمایا ہے۔ "بعض علماء نے کہا ہے کہ یہاں سے  
 مفہوم ہوتا ہے کہ عبد متفق (بندہ آزاد شدہ) کے لئے ضروری ہے کہ وہ خسی اور ثوب  
 نہ ہو۔ انتہی" حالانکہ خواجہ سرائے کے ایمان اور صحت اسلام پر سب اہل اسلام کا اتفاق ہو  
 اور یہ بھی دوسرے مسلمانوں کی طرح صحیح الایمان اور بشریہ نجات ہیں۔ اس حکم کا بے موقع  
 اور بیجا عداوت اور وقت کے سوا کتاب و سنت میں کوئی ماخذ نہیں ہے نیز ابن عباس  
 رضی اللہ عنہ تیسرے حصے اور ترقی جو علمائے اہلسنت سے ہیں۔ قائل ہیں کہ کفارہ

احد اے ضعیف ایمان کا آزاد کرنا کروہ نہیں ہے سکہ جو حق کی معرفت نہ رکھتا ہو۔ اور نہ حق کے باب میں معاندت اور عناد رکھتا ہو۔ اور نہ کسی کو دوست رکھتا ہو (ہاں اگر اہلبیت علیہم السلام کا مخالف اور معاند ہے۔ اس کے عتق کو کراہیت کے ساتھ جائز جانتے ہیں۔ اور مخالف مذہب کے آزاد کرنے کے جوازیں علمائے امامیہ میں سے کسی عالم کو بھی اختلاف نہیں ہے مخالف مذہب کا عتق مطلقاً جائز جانتے ہیں بلکہ بعض کو کافر کے عتق کو بھی جائز جانتے ہیں۔ علمائے اسلام کے درمیان جو اختلاف ہے۔ وہ عتق کفارہ کے باب میں ہے عطا تحفی شوری۔ البوصیۃ اور اسکے اصحاب۔ اور امامیہ میں سے ابن حبیب تمام کفارات میں قتل خطا کے کفارہ کے سوا جائز جانتے ہیں۔ اور باقی علمائے امامیہ شافعی۔ مالک۔ احمد۔ اوزاعی اور اسحاق علمائے اہلسنت سے کافر کے عتق کو جائز نہیں جانتے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ قال الشافعی الرقبة المجزئة فی الکفارة کل رقبة مسلمة من عیب يمنع من العمل صغیرة کانت او کبیرة ذکر او انثی بعد ان یکون مومنة فلا یجوز اعتاق الکافر فی شیء من الکفارات (شافعی کا قول ہے کہ رقبہ یعنی گردن جو کفارہ میں مجزی ہے۔ وہ ہر ایک گردن ہے جو ان عیبوں سے سلامت ہو جو عمل کے مانع ہوں صغیرہ ہو۔ یا کبیرہ۔ مذکر ہو یا مؤنث ہو۔ بعد اسکے کہ وہ مومن ہو اور کافر کا آزاد کرنا کسی کفائے میں جائز نہیں ہے) بلکہ شیخ ابو جعفر طوسی علیہ الرحمہ نے تصحیح فرمائی ہے۔ کہ ایمان کی شرط قتل خطا کے کفائے سے مخصوص ہو۔

غایۃ المرام میں فرمایا ہے۔ قال شیخنا ابو جعفر الطوسی لا یمتد ایمان فی العتق فی جمیع انواع الکفایۃ الا فی کفارة قتل الخطاء وجوباً وما عداه یجوز ان یعتق من لیس بمومن وان کان المومن افضل (ہم اسے شیخ ابو جعفر طوسی نے فرمایا ہے۔ کہ کفارہ کی سب اقسام میں قتل خطا کے کفارہ کے سوا عتق میں ایمان وجوباً معتبر نہیں ہے۔ اور اسکے سوا سب میں جو مومن نہ ہو۔ اس کا آزاد کرنا جائز ہے۔ اور اگر مومن ہو تو افضل ہے) اس مقام میں امامیہ کے قول میں ایمان سے صرف اسلام مراد ہے۔ نہ کہ ایمان خاص اور اثنا عشریہ ہونا۔ شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ المراد بالایمان ہنہنا الاسلام وحکمہ یہاں ایمان سے اسلام یا حکم اسلام مراد ہے (شرح لمعین) فرمایا ہے۔ وشرط فیہما الاسلام وهو الاقرار بالشہادتین مطلقاً علی الاقوی وهو المراد من الايمان المطلوب

مخالف مذہب کا آزاد کرنا جائز ہے صفحہ ۲۹۹  
کفاروں کی آزادی میں کچھ اختلاف ہو  
ایمان سے یہاں مطلق اسلام مراد ہو

فی الآیۃ ولا یشترط الايمان الخاص (اور اس کفارہ میں اسلام کی شرط ہے۔ اور وہ بنا بر قول اقویٰ مطلقاً شہادتین کے اقرار کو کہتے ہیں اور اس آیت میں جو ایمان مطلوب ہے اس سے یہی اسلام مراد ہے۔ اور ایمان خاص کی شرط نہیں ہے، ان اقوال مذکورہ بالا کی تقریر سے معلوم ہوا کہ مصنف نے جو کچھ اس مقام میں افادہ فرمایا ہے وہ ایک خطبہ ہے جو اس مسئلہ میں مذہب امامیہ کی ناواقفیت کی وجہ سے پیدا ہوا ہے بالفرض و التسلیم ان تمام امور سے اغماض اور چشم پوشی کرتے ہوئے کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ ایمان میں جمیع ماجارہ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ کی تصدیق معتبر ہے یہی وجہ ہے جو صحابہ رضوان اللہ علیہم نے انھیں زکوٰۃ کی تکفیر فرمائی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ولایت حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام بھی ماجارہ ابنی میں سے ہے پس اس جناب کی ولایت کی تصدیق و اذعان بھی ایمان سے ہوگی۔ اس لحاظ اور اس اعتبار سے اگر کوئی اس جناب علیہ السلام کی ولایت کے منکر ہو تو مومن کا اطلاق نہ کرے تو کچھ مستبعد اور بعید نہ ہوگا۔ اور اہلسنت بھی خلافت خلفائے راشدین کی تصدیق کو جزو ایمان جانتے ہیں۔ اور اس کے منکر کو کافر سمجھتے ہیں جیسا کہ اس باب کی ابتدا میں خزائنہ المفتیین سے بطور نقل مذکور ہوا۔ فلیتذکر حال انک ان روایات صحیحہ کے بموجب جو احادیث اہلسنت کی کتب معتبرہ اور ان کی صحیح ستم میں موجود ہیں۔ شیعہ اثناعشریہ کا ایمان صحیح ہے۔ اور ان کو نجات کی بشارت دی گئی ہے۔ سب سے عجیب تہاتر یہ ہے کہ اہلسنت کے بعض فقہاء مسلم مومن خواجہ سرا کے عتق کو جائز نہیں جانتے چنانچہ شیخ عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ کے باب عتق میں۔ حدیث من اعتق رقبة مسلمة عتق الله کل عضو منه عضوا من الذراع حتی فرجہ بفرجہ (جو کوئی ایک مسلمان کر دے کو آزاد کرے اللہ تعالیٰ اسکے ہر ایک عضو کے عوض ایک عضو کو نازجہم سے آزاد کرے گا۔ یہاں تک کہ اس کی فرج کو اس کی فرج کی عوض) کو ترجمہ کرتے ہوئے فرمایا ہے۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہاں سے مفہوم ہوتا ہے کہ عبد معتق (بندہ آزاد شدہ) کے لئے ضروری ہے کہ وہ خصی اور مہوب نہ ہو۔ انتہی۔ حالانکہ خواجہ سراؤں کے ایمان اور صحت اسلام پر سب اہل اسلام کا اتفاق ہے اور یہ بھی دوسرے مسلمانوں کی طرح صحیح الایمان اور بشریہ نجات ہیں۔ اس حکم کا بے موقع اور بیجا عدالت اور وقت کے سوا کتاب و سنت میں کوئی ماخذ نہیں ہے نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ تیر حسن۔ شعبی اور یحییٰ جو علماء اہلسنت سے ہیں۔ قائل ہیں کہ کفارہ

ایمان اور کفر کے خاص اطلاقات

ترجمہ نمبر اثناعشر

بعض علمائے عامہ کے نزدیک بچہ کا آزاد کرنا جائز نہیں۔

میں بچہ کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ قال ابن عباس والحسن و  
الشعبی والفتحی (ابن جریر الرقبة الا اذا صام وصلى وقال الشافعی ومالك لا فلا ذاعی  
وابو حنیفہ یجوزی الصبی اذا کان احد ابویہ مسلماً حجة ابن عباس هذه الآية  
فانه تعالى اوجب تحرير الرقبة المومنة والمومن من يكون موضوعاً بالایمان  
والایمان اما التصديق واما العمل واما المجموع وعلى التقديرات فاکل فالت  
عن الصبی فلم یکن مومناً فوجب ان لا یجوزی حجة الفقهاء ان قوله تعالى  
من قتل مومناً خطأ یدخل فیہ الصغير والكبير وكذا قوله فتحرير رقبة وجب  
ان یدخل فیہ الصغير (ابن عباس جن بصری شعبی اور نخعی کا قول ہے کہ بزدہ جب  
تک غار روزہ نہ کرے۔ آزادی کے قابل نہیں۔ اور شافعی۔ مالک۔ اوزاعی اور ابو حنیفہ کا  
یہ قول ہے۔ کہ بچہ کا آزاد کرنا کافی ہے جبکہ اسکے والدین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو۔ ابن  
عباس کی حجت یہی آیت ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے رقبة مومنة کو آزاد کرنا واجب کیا ہے۔ اور  
مؤمن وہ شخص ہے جو موضوع بالایمان ہو۔ یعنی ایمان رکھتا ہو۔ اور ایمان یا تو تصدیق ہو  
یا عمل یا ان دونوں کا مجموعہ۔ اور یہ تینوں صورتیں بچے سے فوت ہیں۔ یعنی اس میں کوئی صورت  
بھی نہیں پائی جاتی پس وہ مومن نہ ہوا۔ (اسلئے آزادی کے لئے کافی اور مجزی نہیں ہے)  
پس اس کا مجزی نہ ہونا۔ واجب ہے۔ اور فقہاء کی حجت یہ آیت ہے۔ من قتل مومناً خطأً  
جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کرے۔ یہاں لفظ مومن میں صغیر ہو یا کبیر دونوں داخل ہیں  
اسی طرح آیت فتحرير رقبة مومنة (ایک مومن غلام کو آزاد کرنا چاہیے) میں صغیر یعنی  
بچے کا داخل ہونا واجب ہے)

**قول مصنف محفہ** نیز کہتے ہیں کہ اگر غلام حذامی ہو جائے یا اندھا ہو جائے  
یا مقعد یعنی زمین گیر ہو جائے۔ خود بخود آزاد ہو جاتا ہے۔ بغیر اسکے کہ مالک اسکو آزاد کرے۔  
حالانکہ قاعدہ شرع کے خلاف ہے۔ کہ کسی شخص کی ملک عیب دار ہو جانے کے سبب اسکی  
ملکیت سے نخل جائے۔ شریعت میں مالک کے ارادہ کے بغیر مال ملک مالک سے نہیں نکلتا  
نیز مقاصد شرع کے بھی مخالف اور منافی ہے اسلئے کہ اعتاق یعنی آزاد کرنا غلام کے فائز  
کے لئے ہے۔ اور اس صورت میں محض غلام کی ہلاکت ہے۔ کیونکہ ان عوارض کی وجہ سے  
کسب و تلاش معاش سے جاتا رہا۔ اور اس کا لفظ اور لباس جو مالک کے ذمہ تھا۔ وہ بھی اسکی

معدود غلام و نیز کے متعلق اعتراض

ذمے سے ہٹ گیا۔ اب وہ بچا رہ گیا اگر کہیں کہ اس میں غلام کا یہ نفع ہے کہ وہ خدمت  
 سبج کر گیا۔ ہم کہتے ہیں مالک اسکو خدمت کی تکلیف دینے کا حق رکھتا ہے۔ اور نفقہ اور  
 لباس ملکیت کے مقابلہ میں ہے۔ نہ کہ خدمت کے مقابلے میں بہت سے غلام اور کنیزیں  
 ہمیشہ کی بیماری اور دیگر عوارض کی وجہ سے خدمت نہیں کرتیں۔ ہاں بیشک یہ اجیر یعنی نوکر  
 کا حکم ہے کہ جب تک وہ خدمت کرے۔ اسکو اجورہ یا دیت (معاوضہ) دیں جب وہ خدمت  
 سے ہٹ جائے۔ تو موقوف کر لیں۔ نہ کہ مالک کے معنی غلام و کنیز کا یہ حکم ہے۔ انتہی کلام  
**جواب باصواب**۔ اس قول میں امامیہ کا مستند (حجت) وہ حدیث ہے جو کوئی  
 نے جناب جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ قال قال رسول الله صلى الله  
 عليه وآله اذا عني المملوك فلا رق عليه والعبد اذا جلد فلا رق عليه (کہ جناب  
 رسالتاب صلی اللہ علیہ وآلہ نے فرمایا ہے۔ کہ جب مملوک (غلام و کنیز) اندھا ہو جائے۔ تو اس پر  
 رق یعنی حق غلامی باقی نہیں رہتا۔ اور غلام جب جذامی ہو جائے۔ تو غلامی اس پر نہیں  
 رہتی) مصنف نے جو اعتراض اس مقام میں فرمایا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آنجناب نے  
 اس مسئلہ کے بارے میں امامیہ کی مراد و مقصود کو حاصل نہیں کیا۔ اور اس میں خوب غور و خوض  
 نہیں فرمائی۔ ورنہ یہ اعتراض نہ کرتے۔ اسلئے کہ امامیہ کی مراد یہ ہے کہ بعض عوارض مثلاً اندھا  
 پن اور جذام غلام کو عارض ہو جانے کی وجہ سے بحکم شریعت رقیہ اور مملوکیت غلام کے  
 ذمے سے ساقط ہو جاتی ہو۔ اور مالک کو اس سے خدمت لینے کا حق باقی نہیں رہتا۔ اور  
 اعتاق یعنی آزاد کرنے کا فائدہ یہ ہے۔ کہ غلام اپنے آقا کی خدمت کی فکر سے مطمئن ہو کر  
 بے کھٹکے آرام و چین سے اپنے گھر میں رہے۔ اور اس صورت میں غلام کی ہلاکت اس  
 وقت متصور ہو سکتی تھی۔ کہ اس حالت میں غلام کا نفقہ آقا کے ذمے سے ساقط ہو جاتا۔ اور  
 وہ ممنوع و باطل ہے۔ کیونکہ امامیہ کے نزدیک غلام آزاد کردہ کا نفقہ جبکہ وہ کب پر قادر نہ ہو  
 مالک پر واجب ہے۔ عقائد جعفریہ میں فرمایا ہے۔ بحجب نفقة المملوك وان اعتقه اذا  
 لم يكن له كسب یعنی مالک پر مملوک کا نفقہ واجب ہے۔ اگرچہ اسکو آزاد کر دیا ہو جب کہ  
 وہ کوئی کسب اور پیشہ نہ رکھتا ہو۔ شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ ويكره عتق العاجز عن الكسب  
 الا ان يعين به الاتفاق قال الرضا عليه السلام من اعتق مملوكا له حيلة فان  
 عليه ان يعوله حتى يستغنى عنه وكذلك كان علي يفعل اذا اعتق الصغار

صفحہ ۳۱۱

حدیث شریف متعلقہ مسئلہ مذکور

معدود غلام و کنیز کا نفقہ مالک پر لازم ہے

ومن الاحیاء لہ (جو بندہ کتاب یعنی کمانے سے عاجز ہو۔ اس کا آزاد کرنا مکروہ ہے مگر یہ کہ نان و نفقہ سے اس کی اعانت کرے۔ امام رضا علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جو کوئی ایسے مملوک کو آزاد کرے جس کا کوئی حیلہ معاش نہ ہو۔ اس پر لازم ہے کہ اس کا بار اٹھائے یہاں تک کہ وہ اس سے مستغنی ہو جائے۔ اور حضرت علی علیہ السلام ایسا ہی عمل فرمایا کرتے تھے۔ کہ جب صغیروں اور بے حیلہ غلاموں کو آزاد فرماتے تھے)

اور مصنف نے جو یہ اعتراض کیا ہے کہ اس صورت میں مملوک اور اجیر (نوکر) ہیں کچھ فرق نہ ہوا۔ وہ مصلحت اور باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس صورت میں غلام کا نفقہ اور لباس آقا کے ذمہ واجب ہے۔ اور اجیر کی اجرت اجارہ کے فتح ہو جانے کے بعد واجب نہیں ہے۔ اور مصنف نے جو یہ فرمایا ہے کہ کسی شخص کی ملکیت عیب دار ہو جانے کی وجہ سے ملکیت سے نہیں نکلتی۔ یہ دعویٰ بے دلیل ہے جب تک کوئی عقلی اور نقلی دلیل قائم نہ کی جائے جو اطمینان خاطر کا موجب ہو سکے ہرگز قبول نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ اس مقدمہ کے کلیہ ہونے میں بھی تامل ہے۔ اور مصنف کا یہ قول کہ مالک کے ارادے کے بغیر شریعت میں ہرگز مال ملکیت سے نہیں نکلتا۔ یہ بھی ممنوع و نادرست ہے۔ کیونکہ اکثر موقعوں پر مال مالک کے ارادے بغیر حکم شرع کے موافق مالک کی ملکیت سے مکمل جاتا ہے۔ بحال ان کے ایک صورت یہ ہے کہ جب ایک شخص اپنے نصف مملوک جس میں دوسرا شخص نصف کا شریک ہے۔ آزاد کر دے تو وہ سارے کا سارا دوسرے شریک کے ارادے کے بغیر ہی آزاد ہو جاتا ہے۔ فتاویٰ حامد میں

فرمایا ہے۔ منها اذا اعتق نصف عبدك كله عندهما وعندك (اور منها اذا اعتق نصف عبدك مشترک بینہ وبين غیرہ معتق كله عندهما والاولیٰ) (اگر کوئی شخص اپنے غلام کا نصف حصہ آزاد کرے۔ تو ابویوسف اور محمد کے نزدیک وہ سارا غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک کل آزاد نہیں ہوتا۔ اور اگر کوئی شخص اپنے غلام کے نصف حصہ کو جس میں دوسرا شخص نصف کا اس میں شریک ہے آزاد کر دے۔ تو دونوں کے نزدیک سارا غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اور ولایا اسکے لئے ہے۔) اور فقہ حنفیہ کی اور کتابوں میں بھی یہی مضمون وارد ہے۔ اور اسی طرح اگر کوئی شخص عمودین یعنی والدین میں سے ایک کو اگرچہ کتنا ہی اوپر کو جائیں یا اولاد میں سے ایک کو ہر چند نیچے کو آئیں خواہ مرد ہو یا عورت یا ان لوگوں میں سے جو حسب و نسب میں اس پر حرام ہیں۔ ایک کو خرید کرے۔ تو وہ خرید

نوکر اور غلام کا فرق

ایسی صورتیں جن میں مالک بلا ارادہ مالک شرعاً اس کی ملکیت مکمل جاتی ہے۔

۱۰۰

ہی بلا ارادہ مشتری آزاد ہو جاتا ہے۔ نہ کہ میں فرمایا ہے۔ ومن ملک ذارحم محرّم منہ عتق  
 علیہ۔ وھذا اللفظ مروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال علیہ السّلام  
 من ملک ذارحم محرّم منہ فهو حرّ واللفظ العمومہ مطہر کل قرابۃ مویدۃ بالمحرّمۃ  
 واولاد غیرہ (جو شخص کسی ذی رحم کا جو اس شخص پر حرام ہو مالک ہو جائے۔ وہ اس پر آزاد  
 ہو جاتا ہے۔ اور یہ لفظ رسول خدا صلعم سے مروی ہے۔ اور آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا جو  
 شخص فی رحم کا جو اس پر حرام ہے۔ مالک ہو جائے پس وہ آزاد ہے۔ اور لفظانی عمومیت کی  
 وجہ سے تمام قرابت کو شامل ہے۔ جو حریت سے موید ہو۔ اور اس کے غیر کی اولاد کو شامل  
 ہے جو اس پر حرام ہو۔

**قول مصنف تحفہ**۔ نیز کہتے ہیں۔ کہ اگر آقا کا لفظ کنیز کے شکم سے باہر گر پڑے۔ تو وہ  
 کنیز ام الولد ہو جاتی ہے۔ یہ عجیب مسئلہ ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہر ایک کنیز موطوہ یعنی جس سے  
 وطی کی گئی ہو۔ ام ولد ہوگی۔ اسلئے کہ عورتوں کی عادت یہی ہے کہ جماع کے بعد نطفہ کو  
 گرا دیتی ہیں سو اس وقت کے کہ حاملہ نہ ہوں۔ اور نطفہ قرار پا جائے پھر بھی یہ بات تجربہ میں آ چکی  
 ہے۔ کہ نطفہ ان علاق یعنی بستہ ہونے کی مقدار میں رہ جاتا ہے۔ باقی نکل جاتا ہے۔ اور نہیں  
 سمجھتے کہ نطفہ کا خارج ہونا اگر دلیل ہو۔ تو عدم انغلاق کی دلیل ہوگا۔ اور عدم انغلاق کے  
 سبب کنیز کیونکر ام ولد ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس کا ام ولد ہونا بچہ کے انغلاق سے متعلق ہے  
 جو اس کی پوری خلقت ہے۔ اور یہ امر بادی ہے۔ کہ اگر کسی چیز کے اجزاء مادہ میں سے ایک  
 جز کسی کو مل جائے تو یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ وہ پوری چیز اس کے پاس ہے۔ مثلاً کپڑے کا ایک  
 دھاگا۔ انتہی کلام

**جواب باصواب**۔ استیلا د کے معنی طلب ولبس ہیں۔ جیسے استعطا کے معنی طلب  
 عطا ہیں اور یہاں اس مسئلہ میں ملوک سے وطی کرنے کے ذریعہ طلب ولبس مراد ہے۔ اور جنین  
 کے تولد ہونے سے استیلا د کے متحقق ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور اسقاط حمل کے ساتھ  
 اسکے فی الجملہ متحقق ہونے میں بھی اختلاف نہیں۔ اختلاف صرف اسی بات میں ہے۔ کہ  
 اسقاط سے استیلا د کے متحقق ہونے میں جنین کی پوری خلقت کا یا اسکے بعض حصوں کا ظاہر  
 ہونا معتبر ہے۔ یا نہیں۔ اور دوسری صورت میں استیلا د کے متحقق ہونے میں آیا علقہ اور  
 مضغہ کا اسقاط معتبر ہے۔ یا انغلاق اور رحم میں اس کے قرار پانے کے بعد نطفہ کا اسقاط ہونا

مسئلہ ام الولد کے متعلق جو اس

استیلا د کے معنی

کتاب ام الولد کہلا سکتی ہے اختلاف امر بالمعروف و در اسقاط علقہ و مضغہ صحیحہ ۱۲۰۳۹ اقول علمائے امامیہ

اس کنیز پر ام ولد کے اطلاق کے جانے کے لئے کافی ہے۔ پہلا قول حنفیہ کا مختار ہے۔ ہدایہ میں مذکور ہے السقط الذی استبان بعض خلقة ولد حتی یصیر بہ نفسا و یصیر الامۃ ام ولد بہ وکنایۃ یقضی العدة بہ (وہ سقط جس میں بچے کی کچھ خلقت ظاہر ہو جائے۔ اسکے سبب وہ نفسا یعنی نفاس لی (زچہ) ہو جاتی ہے۔ اور کنیز اس سے ام ولد بن جاتی ہے۔ اور ایسا ہی اسکے سبب عدہ بھی پورا ہو جاتا ہے۔) اور جہور امامیہ مالک اور شافعی اس کے ایک قول کی بنا پر نیز احمد ایک روایت کی بنا پر علقہ اور مضغہ کے ساقط ہونے سے استیلا ثابت ہو جاتا ہے۔ اور کتاب متفق و مفرق میں فرمایا ہے۔ و اختلافوا فی المعتدۃ اذا وضعت علقۃ او مضغۃ فقال ابو حنیفہ و احمد فی اظهر الروایتین عندہ لا ینقضی عدۃ ما یدلک و لا یصیر ام ولد و قال مالک و الشافعی فی احد قولہ ینقضی عدۃ ما یدلک و یصیر ام ولد بہ و عن احمد نحوه۔ اور عدت والی عورت جبکہ علقہ یا مضغہ گرائے۔ اسکے عدت کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ اور احمد اظہر روایت کے بموجب) کا یہ قول ہے۔ کہ اس اسقاط سے اس کا عدہ پورا نہیں ہوتا۔ اور وہ ام الولد نہیں ہوتی۔ اور مالک اور شافعی (ایک قول کے موافق) قائل ہیں۔ کہ اس سے اس کا عدت پورا ہو جاتا ہے۔ اور اس سے وہ ام الولد بن جاتی ہے۔ اور احمد سے بھی ایسا ہی منقول ہے) اور شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ فی الاستیلا و هو تحصیل الولد بعلق او مضغ منہ فی ملکہ بما یکون مبداء نشو وادی و لو مضغۃ انتھلی (استیلا د کے بیان میں۔ اور وہ اپنی کنیز محلو کے علوق سے جس سے آدمی کے نشو و نما کی ابتدا ہوتی ہے۔ بچہ کا حاصل کرنا ہے۔ اگرچہ وہ مضغہ (بارہ گوشت ہو) شیخ طوسی نے تیسرا قول اختیار کیا ہے۔ فرماتے ہیں۔ استیلا د سے مراد جاریہ (کنیز) کا حاملہ ہونا ہے۔ اور حاملہ ہونے سے مراد علوق اور رحم میں منی کا قرار پانا ہے۔ خواہ بچہ پیدا ہو یا حمل ساقط ہو جائے خواہ ادنا کل حمل میں ساقط ہو جائے۔ یا وسط میں۔ یا اسکے آخر میں۔ اور اس بزرگوار کے نزدیک ادنا کل حمل میں ان تمام حالات سے اعم ہے۔ جو ابتدائے تکون میں عارض ہوتے ہیں۔ اگر ان تمام حالات میں اسقاط ہو جائے۔ شیخ کے نزدیک جائز ام طہ ہو جاتی ہے۔ علامہ ارشاد میں فرماتے ہیں قال الشیخ فکذا النطفۃ شیخ کا قول ہے اور اسی طرح نطفہ۔ اس مسئلہ میں اقوال علماء کی تفصیل یہ ہے جو مذکور ہوئی جب یہ مقدمہ معلوم ہو چکا۔ تو اب جاننا چاہیے کہ فاضل مصنف نے جو کچھ یہاں تحریر فرمایا ہے وہ چند وجوہ

سے مرد و باطل ہے۔

**وجہ اول**۔ یہ کہ مصنف کے سیاق کلام سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ حالانکہ یہ خلاف واقع ہے۔ کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ کہ یہ قول شاذ ہے۔ اور شیخ طوسیؒ کے سوا اور کوئی عالم اس کا قائل نہیں۔

**وجہ دوم**۔ بالفرض اگر ہم قول مصنف کو مان لیں۔ اور اس تمام مناقشہ کو فروگذاشت کر دیں تو ہم جواب میں عرض کرتے ہیں۔ کہ یہ قول نہایت متین اور مضبوط ہے۔ اسلئے کہ یہ اتفاق است استیلا میں بچہ کی پیدائش معتبر نہیں ہے۔ پس اس صورت میں ضروری ہے کہ کنیز کا اپنے مالک کے حاملہ ہونا اس میں معتبر ہو۔ خواہ بچہ پیدا ہو یا حمل ساقط ہو جائے۔ اور سقوط خواہ اول وقت میں ہو اور جو حالتیں کہ اول حمل میں طاری ہوتی ہیں۔ ان میں سے کسی ایک حالت میں سقوط واقع ہو جائے۔ یا وسط حمل میں۔ یا آخر حمل میں۔ اور جیسا کہ مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ نے ایک قول کے موافق جو اول زمانہ حمل کے ماسوا کی تخصیص کی ہے۔ وہ تخصیص بلا تخصص ہے۔ باوجودیکہ اس قول کے بعض جزئیات مذہب حنفیہ کے بہت ہی قریب بلکہ واقع اور نفس الامر میں گویا بعینہ وہی ہے اسلئے کہ اس چیز پر جو حالت حمل میں رحم کے اندر قرار پایا ہے مفہوم محمد بن کے نزدیک چالیس روز تک اس پر نطفہ کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور وہ حدیث جس کو بخاری مسلم ابو داؤد ترمذی نسائی اور ابن ماجہ نے ابن مسعود سے روایت کیا ہے۔ اور شیخ جلال الدین سیوطی نے بھی جامع صغیر میں اس کی روایت کی ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ ان احدکم یخرج خلقاً فی بطن امّہ اربعین یوماً ثم یموت۔ یكون علقۃ مثل ذلک ثم یموت۔ مضعۃ مثل ذلک ثم یموت۔ ثم یبعث اللہ ملکا ویومر باربع کلمات ویقال لہ اکتب عہد ورنقہ واجلہ وشفی وسعید ثم ینفخ فیہ الروح الحدیث۔ (تم میں سے ہر ایک شخص کی پیدائش اپنی ماں کے پیٹ میں چالیس روز جمع ہوتی ہے۔ پھر چالیس روز تک علقہ رہتا ہے۔ پھر مضعہ اتنے ہی دنوں تک رہتا ہے۔ بعد ازاں اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ کو بھیجتا ہے اور اسکو چار کلموں کا حکم دیا جاتا ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے۔ اس کا عمل۔ رزق۔ عمر اور بد بختی۔ اور نیک بختی لکھ۔ پھر اس میں روح پھونکی جاتی ہے۔) (الح) مجتہدین امامیہ نے بھی تصریح فرمائی ہے۔ کہ منی وغیرہ جو رحم میں قرار پاتی ہے چالیس روز تک اس کو نطفہ کہا جاتا ہے۔ اور علمائے تشریح نے نص فرمایا ہے۔ کہ اٹھائیس یا انتیس روز کے بعد بعض خلقت کا ظہور ہوتا ہے پس

اس قول پر اعتراض نہیں کیا گیا ہے۔ امام سے نقل کیا گیا ہے۔ حدیث صحیحہ

اگر ان دنوں میں جبکہ بعض خلقت کا ظہور ہوتا ہے۔ اسقاط واقع ہو جائے چونکہ بعض خلقت کا ظہور ہو چکا ہے۔ تو اگر مذہب حنفیہ کے مطابق کہ السقط اذا ظهر بعض خلقت ولد (یعنی جب بچہ کی بعض خلقت ظاہر ہو جائے۔ اس وقت ساقط ہونا سقط حمل کہلاتا ہے) کنیز کو نام دل جائیں۔ تو کچھ بعید نہیں ہے۔ حالانکہ ابھی تک فقہا کی اصطلاح میں اس نطفہ کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ابھی پورا ظہور نہیں ہوا۔ اس کا بیان اجمالی طور پر یہ ہے۔ علوق اور رحم میں منی کے قرار پانے کو حمل کہتے ہیں۔ اس کی مدت ابتدائے علوق سے وضع حمل تک ہے۔ رحم میں قرار پانے کے بعد منی پر چند حالتیں طاری ہوتی ہیں۔ جب وہ رحم میں پڑی۔ اس کو لطفہ کہتے ہیں۔ اور جب چند روز اس پر گند بجائیں۔ اور ایک غشا (جھلی) اس پر ظاہر ہو جائے اس پوست کی طرح جو خیر کو کچھ دیر ہو اس رکھنے سے اوپر جھلی سی آجاتی ہے۔ اس وقت اس کو علقہ کہتے ہیں۔ جب وہ گوشت بن جاتی ہے۔ تو اس کو مضغہ کہتے ہیں۔ اور جب اعضا کی شکل و صورت اور اسکے خطوط ظاہر ہو جاتے ہیں۔ تو اس کو جنین کہتے ہیں۔ اور جس و حرکت اس میں پیدا ہو جائے۔ تو حیوان کہتے ہیں۔ اور اس وقت اس پر حجازا جنین کا بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب مرد اور عورت کی صبیح اور صاف منی جو تکون کی صلاحیت رکھتی ہو۔ آپس میں ملکر رحم میں قرار پاتی ہے۔ اور رحم اس کو گھیر لیتا ہے اور واردات خارجی اور موجبات بدنی و نفسانی سے جو انزلاق منی (یعنی منی پھسل جانے کا موجب ہوں۔ کوئی امر واقع نہ ہو۔ تو حکم خدا سے قوت علقہ سے جو مرد کی منی میں ہوتی ہے۔ اور قوت مضغہ سے جو عورت کی منی میں ہوتی ہے۔ اس متفرج اور مخلوط منی میں ایک غلیان یعنی جوش پیدا ہوتا ہے۔ اور جناب کی طرح چار لفظے ظاہر ہوتے ہیں۔ ایک قاب کے مقام میں۔ دوسرا دماغ کی جگہ میں تیسرا اجگر کے مقام میں۔ چوتھا سلسے مجموعہ پر محیط ہوتا ہے۔ اور یہ جوش ایک ہفتہ میں ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس کا نام حالت اولیٰ ہے۔ اسکے بعد سرخ لفظے ظاہر ہوتے ہیں۔ اور منافذ (سوراخ) اور عروق (رگیں) نمودار ہو جاتے ہیں۔ اور رخن جیض ناف کی طرف جاری ہو جاتا ہے۔ اور یہ چار روز میں ختم ہوتا ہے۔ اور اس کا نام حالت ثانیہ ہے۔ اور اسکے بعد علقہ ہے۔ اور وہ چھ روز میں پورا ہوتا ہے۔ اور اس کو حالت ثالثہ سے نامزد کرتے ہیں۔ اسکے بعد مضغہ ہوتا ہے اور بعض اجزا ایک دوسرے سے تمیز ہو جاتے ہیں۔ اور کچھ خون حیوانی اور کچھ خون جیض اس پر قائم ہوتا ہے۔

منی پر رحم میں جا کر مختلف حالتیں گزرتی ہیں

نطفہ کی مختلف حالتوں کا بیان

اور صورت حیوانی کے قبول کرنے کو مستعد ہو جاتا ہے۔ واسبب الصور یعنی صورتوں کے عطا کرنے والے کی طرف سے یہ حالت بارہ روز میں کامل ہو جاتی ہے۔ اور اس کا نام حالت رابعہ یعنی چوتھی حالت ہے۔ اس کے بعد ذکوری اور انثوی یعنی نر اور مادہ کا مزاج عطا ہوتا ہے۔ اور اصلی اعضا پورے ہو جاتے ہیں۔ اور یہ حالت تین دن میں ختم ہوتی ہے۔ اور اس کا نام حالت خامسہ یا پنچویں حالت ہے۔ اس کے بعد تمام اعضا پیدا ہوتے ہیں۔ اور خلقت پوری ہو جاتی ہے اور عروق۔ مجاری اور مفاصل ظاہر ہو جاتی ہیں۔ اور اس کو حالت سادسہ یا چھٹی حالت کہتے ہیں۔ اور ان حالات کے دنوں کی تعیین اکثریت کی بنیاد پر ہے حکیم کامل طیب باہر ہند الدین عزالاسلام ابوالحسین علی بن احمد بن علی بن بیل نے کتاب مختار میں جو کتب طیبہ میں متنازع و منتخب ہے۔ فرمایا ہے۔ ان الله جلت عظمت خلق الجنين من المنين منى الا ان وصنى الا منى الا ان الاصح من امرهما ان منى الذکر هو الحامل للقوة المصورة الفعالة باذن الله تعالى ومنى الانثى هو الحامل للقوة المتفعلة المتصورة ودم الطمث له منه المد فى الغذاء حتى يتم تصوره ويكمل خلقه واول ما يخلق منه بعد اجتماع المنين واختلاطهما الزبدية التى تحدث من حركات الاغواط الطبيعية والحوانية والنفسانية يطلب كل واحد منهما مكانا خاصا يلزمه يتكون منه عضوة الرئيس يكون مبدأ فعله منه واول ما ينجاز من ذلك ويبين هو مكان القلب والكبد والداغ لكن يتميز مكان اسرة واول وان كان يتاخر عن تميز مكان هذه الاعضاء على ما قيل ثم عند استقرار المنى وظهور الزبدية فى باطنه يتخلق الغشاء الرقيق من سطحه متماس متعلقا بالنقرة فى الرحم التى يصل اليه منها دم الطمث ثم بعد ذلك يظهر النقطة الدموية فى الصفاق وامتدادها فيه وفى ذلك الوقت يتميز السرة فيه تميزا محسوسا ثم يصير بعد ذلك مضغرة ويتم الاعضاء التامة ويظهر مقادير ثم ياخذ الاعضاء يتقى بعضها عن بعض ولكن هذا الاستحالة زمان عرفت بالتجارب فمدة الزبدية ستة ايام او سبعة وفى هذه المدة ينصرف القوة المتصورة فى المادة من غير استعداد ثم يستعد بعد ثلاثة ايام تحدث الخطوط والنقطة المحرر فيكون سبعة ايام او عشرة او اذن

ذلک ثم بعد ستة ایام یصدیر علقۃ فیکون الخامس اوسادس عشر ثم بعد  
 اثنی عشر یوما یصدیر مضغۃ ویتیمیز فیہ الاعضاء الرئيسة ویتقی بعضہا  
 عن بعض وقد یتقدم او یتاخر یومین او ثلاثۃ فیکون سبعة وعشرین  
 یوماً او واحد او ثلاثین یوماً او ما بین ذلک ثم بعد تسعة ایام یتیمز الوا  
 عن المتکین وینفصل البدان عن الجانبین والبطن ثم بعد اربعة ایام  
 یتم خلقہ وذلك اربعون یوماً وخمسة واربعون ویتخلف هذه الاعضاء  
 فیطول وبقصر وھی فی الایمنی اطول وفی الذکر اقصر الممد فی تصویر  
 الجنین وکمال خلقہ ثلاثون یوماً واطولہا خمسة واربعون یوماً فان  
 تم التصور فی الثلاثین تحرك فی الستین وولد بعد مائة وثمانین یوماً  
 وان تم خلقہ فی خمسة وثلاثین یوماً تحرك فی سبعین یوماً وولد بعد  
 سبعة اشهر وعلی هذا المقياس فی الاربعین وخمسة واربعین زمان  
 التصور نصف زمان الحركة فاما الولادة وقد اختلف الاطباء فی  
 هذه الممد باختلاف الایمیز عن هذه الايام لکن هكذا منهم حکم بحسب  
 ما وقف علیہ بالتجربة حکما اکثرہا لاھکی (اللہ تعالیٰ جل جلالہ نے جنین کو دو  
 تینوں یعنی مرد اور عورت کی منی سے پیدا کیا ہے۔ ان دونوں تینوں کا صحیح تمام یہ ہے کہ  
 نر کی منی بہ اذن خدا قوت مصورہ فعالہ کی حامل ہوتی ہے۔ اور مادہ کی منی قوت منفعلہ  
 مقصورہ کی حامل ہوتی ہے۔ اور خون حیض غلیظ مدد کرتا ہے یہاں تک کہ اس کی صورت  
 پوری ہو کر اسکی خلقت مکمل ہو جائے۔ اور دونوں تینوں کے باہم اجتماع اور اختلاط کے بعد  
 پہلے پہل جو چیز پیدا ہوتی ہے۔ وہ زبدیہ یعنی جوش وغلیان ہے۔ جو طبعی حیوانی اور  
 نفسانی روجوں کی حرکات سے حادث ہوتا ہے۔ ان تینوں میں سے ہر ایک ایک کائنات  
 طلب کرتی ہے۔ جو اسکے لئے لازم ہے۔ اس سے اس کا عضو برکس بنتا ہے جس سے  
 اسکے فضل کی ابتدا ہوتی ہے۔ اول ہی اول ناف کی جگہ متمیز ہوتی ہے۔ اگرچہ ان تینوں  
 اعضائے ربیہ کے مقامات کے متمیز ہونے کے بعد اس کی تمیز ہوتی ہے۔ پھر منی کے قرار پکڑنے  
 اور اسکے اندر جوش پیدا ہونے کے بعد اس کی سطح پر مس کرتی ہوئی ایک باریک نرم جھلی ظاہر  
 ہوتی ہے جو رحم کی اس تالی سے ملی ہوتی ہے جس سے خون حیض پھیلتا ہے۔ بعد ازاں

حاد ہی اول قلب جگر اور دماغ کی جگہ ظاہر ہوتی ہوئی جو بعض حکما کے قول کے موافق

اس نرم جلی میں خونی لفظ ظاہر ہوتا ہے۔ اور پھیل جاتا ہے۔ اور اس وقت ناف پورے طوپر مقرر ہو جاتی ہے۔ اسکے بعد مضغ بن جاتا ہے۔ اور اعضائے ریسے کال ہو جاتے ہیں۔ اور ان کی مقداریں ظاہر ہو جاتی ہیں۔ پھر اعضا ایک دوسرے سے الگ ہونے لگتے ہیں لیکن ان احتمالات کی مدت تجربہ سے معلوم ہوتی ہے پس اس جوش کی مدت چھ با سات روز ہے اور اس مدت میں قوت مقصورہ بغیر کسی قسم کی استعداد اور تیاری کے مانے میں تصرف کرتی ہے پھر تین دن گزرنے کے بعد سرخ خطوط اور نقطے پیدا ہوتے ہیں۔ اس میں سات دن یا دس دن یا اسکے قریب دن لگتے ہیں پھر چھ روز کے بعد علقہ بنتا ہے۔ پس وہ پندرہواں یا سولہواں دن ہوتا ہے۔ پھر بارہ روز کے بعد مضغ بن جاتا ہے۔ اور اس میں اعضائے ریسے نمودار ہو جاتے ہیں۔ اور وہ ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں۔ اور وہ کبھی دو یا تین روز پہلے ہوتا ہے یا پیچھے۔ پس یہ ستائیس یا اکتیس روز یا ان کے بیچ کے دن ہوتے ہیں۔ پھر نو دن کے بعد سر کند ہوں سے الگ متفرق ہو جاتا ہے۔ اور دو نو ہاتھ دو نو پہلوؤں سے اور شکم جدا ہو جاتے ہیں۔ پھر چار روز کے بعد اس کی بیداری ختم ہو جاتی ہے۔ اور یہ چالیس یا پینتالیس روز ہو کے۔ اور یہ مدت مختلف ہو کر رہتی ہے۔ بھی زیادہ ہوتی ہے۔ کبھی کم۔ مادہ کی حالت میں زیادہ ہوتی ہے۔ اور نرمی حالت میں کم۔ اور جنین کی صورت کے بننے اور اس کی خلقت کی تکمیل میں تیس روز لگتے ہیں۔ اور زیادہ سے زیادہ اس میں پینتالیس روز صرف ہوتے ہیں۔ پس اگر صورت تیس دن میں بن جائے۔ تو ساٹھ روز میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اگر خلقت پینتیس دن میں مکمل ہو۔ تو حرکت ستر دن میں پیدا ہوتی ہے۔ اور پچھ سات ماہ کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ اور علیٰ ہذا القیاس صورت بننے کی مدت چالیس یا پینتالیس روز ہوتے ہیں۔ اور اس سے دگنے دنوں میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔ اور حرکت کا وقت مدت دلاوت کا ثلث یعنی تہائی ہوتا ہے۔ اور اطباء نے اس مدت میں اختلاف کیا ہے لیکن مذکورہ بالا دنوں سے باہر نہیں جاسکتی۔ لیکن ان کا یہ حکم تجربہ پر موقوف ہے جو اکثر یہ ہے (الغرض چونکہ چالیس دن میں بعض خلقت کا ظہور ہو جاتا ہے۔ بلکہ حقیقت میں پوری خلقت محقق ہو جاتی ہے۔ اور فصلا کی اصطلاح میں ابھی اس پر لطف ہی کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اسکے اکثر علماء اس بعض خلقت یا پوری خلقت کے دنوں میں محل ساقط ہو جانے سے کنیز کو اُم الولد کہتے ہیں۔ اور باقی وقت کو بھی تعیم اصول کی رو سے اسی پر محمول کر کے مطلقاً لطفہ کے ساقط ہونے کو استیلا اور اُم ولد ہونے کا باعث جانتے ہیں۔ اور کچھ بعید نہیں۔ حالانکہ چالیس روز کے

آخر میں جنین کی خلقت کے مکمل ہو جانے کے وقت جیسا کہ صاحبان تشریح کے کلام میں تصریح کی گئی ہے۔ اس جنین کا اطلاق کرنا صحیح ہے پس اس وقت میں اسکے ساقط ہونے سے استیلا و حقیقت میں تحقق ہو جانا ہے۔ خواہ اصطلاح میں تحقق ہو یا نہ ہو۔

**وجہ سوم**۔ یہ کہ جو اعتراض شیخ طوسی علیہ الرحمہ پر کیا ہے۔ وہ نہایت ضعیف اور سست ہے بطور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلام اختتام مرض اور غلبہ وجع و درد کے وقت جناب افادت مآب سے سرزد ہوا ہے۔ ورنہ جناب والہ کی شان عزیز اس سے رفیع اور بالا تر ہے۔ کہ ایسے ہفتوں کو زبان پر لائیں۔ کیونکہ ظاہر ہے۔ کہ لفظ کے ساقط ہونے سے علوق کا زائل ہونا اور رحم کا مٹی پر سے اپنا دخل اٹھالینا مراد ہے۔ ادبیہ بات علوق کے تحقق ہونے اور مٹی پر رحم کے تصرف کرنے کے بعد تحقق اور حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ بات بدیہی ہے۔ کہ حالت علوق کے سوا اور حالت میں مٹی کے خارج ہونے اور اسی طرح اسکے ابھرنے کے نکل جانے کو جبکہ حالت علوق میں رحم نے ان پر اپنا تصرف نہ کیا ہو عرف میں سقوط یعنی حمل کا ساقط ہونا نہیں کہتے۔ کیونکہ سقوط علوق کی فرع ہے جس جگہ علوق تحقق نہ ہو وہاں سقوط بھی صادق نہیں آسکتا پس ظاہر ہو گیا کہ لفظ کا کرنا اور ساقط ہونا ان علاق کی دلیل ہے۔ نہ کہ عدم ان علاق کی جیسا کہ جناب علامی فہامی نے توہم فرما کر اسکو مادہ تشنیع قرار دیا ہے۔ فبحان من قسم الادراک کما قسم لا ذاق (بزرگ و برتر ہے حق سبحانہ و تعالیٰ جس نے ادراک و عقل کو تقسیم فرمایا ہے جیسا کہ رزق و روزی کو تقسیم کیا ہے)

**وجہ چہارم**۔ یہ کہ کپڑے کی تار کے ساتھ قیاس کرنا اگرچہ قیاس مع الفارق ہے لیکن یہ غیر مالک شافعی اور بموجب ایک روایت کے احمد کے مذہب میں مشترک الودود ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے۔ کہ علقہ اور مضغہ بھی جنین کا ایک جزو اور اس کا ہیولی اور مادہ ہے۔ ابھی ان حالات میں صورت حیوانی اس کو عطا نہیں فرمائی گئی پس ضروری ہے۔ کہ علقہ اور مضغہ کے ساقط ہونے سے بھی استیلا و تحقق نہ ہو۔

**وجہ پنجم**۔ یہ کہ استیلا و تحقق کی تمام خلقت کا معتبر ہونا ایک مختراع اور مستحدث مذہب ہے جس کو جناب افادت مآب ہی نے اختراع اور ابتداء فرمایا ہے۔ اس لئے کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ مالک شافعی اور ایک روایت کے بموجب احمد کے نزدیک علقہ اور مضغہ کے ساقط ہونے سے استیلا و تحقق ہو جاتا ہے۔ اور حنفیہ نے بھی تمام خلقت کے ظہور کو قابل اعتبار

مصنف پر مرض اور درد کا غلبہ کھانا سقوط اور رزق جنین میں فرق نہیں کیا ہو یہ اعتراض مشترک الودود ہے۔ کمال خلقت ہونا استیلا و تحقق نہیں

قرار نہیں دیا۔ بلکہ ان کے نزدیک بعض خلقت کا ظہور مقبرے حقیقہ کا مشہور قول جو ان کی کتب فقہیہ میں وارد ہے۔ السقط اذا ظهر بعض خلقة ولد (جب بچے کی بعض خلقت ظاہر ہو جائے۔ تو سقط کاملاتا ہے) اس دعویٰ کا شاہد عادل اور پورا ثبوت ہے۔

**وجہ ششم**۔ یہ کہ مصنف نے جو تحریر فرمایا ہے کہ اس کا ام ولد نہ ہونا الغلاق ولد کے ساتھ وابستہ ہے جو انکی کالی خلقت ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر حالت میں ایک نیا الغلاق طاری ہوتا ہے۔ یہ بات ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ جس الغلاق کو رحم ٹھیکرے بننے ہے۔ وہ ابتدائے حمل سے لیکر وضع حمل تک برابر قائم ہے جو جدید ہو۔ حالتیں اس پر طاری ہوا کرتی ہیں۔ جیسا کہ مخفی اور پوشیدہ نہیں ہے۔ پس یہ قول نہایت تکلف اور قسطنجی بغیر کامل نہیں ہوتا۔

**قول مصنف محقق** نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ایک کینز کو کسی شخص کے پاس گرد کرے۔ اور مرتب اس سے وطی کرے اور اس سے بچہ پیدا ہو۔ تو وہ مرتب کی ام ولد ہو جاتی ہے حالانکہ مرتب کی وطی صاف زنا ہے۔ اذلا ملک ولا تحلیل کیونکہ نہ تو ملک ہے۔ اور نہ تحلیل۔ اور اگر تحلیل ہو۔ تو وہ بھی اس فرقہ کے نزدیک ام ولد ہونے کا باعث نہیں ہو سکتی۔

**جواب باصواب**۔ مصنف نے جو کچھ اس مقام میں افادہ فرمایا ہے کذب محض اور افتراء ہے۔ کتب امامیہ میں کہیں اس کا نشان تک بھی موجود نہیں کیونکہ استیلا میں یہ شرط کی گئی ہے کہ وہ کینز اس شخص کی ملک ہو غیر ائیں فرمایا ہے۔ الاول فی کیفیت الاستیلا وهو یتحقق بعلوق امته منہ فی ملکہ ولو اولاد امہ غیرہ مملوکا ثم ملکھا لہ تصیر امہ ولدہ (اول کیفیت استیلا کے بیان میں۔ اور وہ اس طرح متحقق ہوتا ہے کہ اپنی کینز جو اس کی ملک ہے۔ اس سے حاملہ ہو۔ اور اگر غیر شخص کی مملوکہ کینز سے بچہ جنوائے اور پھر اس کینز کا مالک ہو جائے۔ تو وہ اس شخص کی ام ولد نہیں ہوتی) لعمدہ میں فرمایا ہے۔ فی الاستیلا وهو یتحصل بعلوق امته منہ فی ملکہ (استیلا کے بیان میں۔ اور وہ اپنی مملوکہ کینز کے خود اس سے حاملہ ہونے سے حاصل ہوتا ہے) تنقیح میں فرمایا ہے۔ تصیر الامتہ ام ولد ہو لاھا بعلوقھا منہ فی ملکہ واحترق بقولہ فی ملکہ عمالو وطیہا فی ملک غیرہ یا حملہا لاسباب المبیحۃ ثم انتقلت الیہ فافضأ

مصنف کا قول خلاف ہے  
احترق مرتب کینز کے متعلق  
یہ اعتراض محض کذب و افتراء ہے

لیست ام ولد علی الوای الاصح وهو احدی قولی الشیخ فی المبسوط کلا صدق  
الاسم لغت و اشتقاقاً لا یکفی فی المحکم والا لکفی فی مالوزنا بامۃ ثم انتقلت  
الیہ مع ولد وهو باطل (کنیز اپنے آقا کی ام ولد اس وقت بنتی ہے جبکہ وہ اس کی ملک  
ہونے کی حالت میں اس سے حاملہ ہو۔ اور لفظ فی مملکہ کہتے سے اس حالت سے بچا ہوا  
بچہ کہ اگر کسی مبلح طریق پر کسی کی ملک کنیز سے وطی کی جائے۔ اور اس سے بچہ پیدا ہو۔ اور پھر وہ  
اس شخص کی طرف منتقل ہو کر آجائے۔ تو صحیح تر رائے کے موافق وہ ام ولد نہیں ہے۔ اور وہ  
مبسوط میں شیخ طوسی کے دو قولوں سے ایک قول ہے کیونکہ اندرون لغت و اشتقاق نام  
کا صادق آنا حکم میں کافی نہیں ہے۔ ورنہ اگر کوئی شخص کسی کنیز سے زنا کرے۔ اور پھر وہ بچے  
سمیت اس شخص زانی کی طرف منتقل ہو کر آجائے۔ تو اسکے باب میں از روئے لغت و  
اشتقاق نام کا صادق آنا اسکے ام ولد کا حکم لگانے کے لئے کافی ہو جائے۔ حالانکہ یہ

باطل ہے

**قول مصنف تحفہ** نیز کہتے ہیں کہ بچے کی قسم فعل واجب اور ترک قبیح کے سوا اور  
امور میں والد کی اجازت کے بغیر۔ اور اسی طرح عورت کی قسم شوہر کی اجازت کے بغیر فعل واجب اور  
ترک قبیح کے سوا اور افعال میں منعقد نہیں ہوتی۔ حالانکہ یہ بات صریحاً لخصوص قرآنی کے  
خلاف ہے۔ جو مطلقاً واقع ہوئے ہیں۔ قولہ تعالیٰ ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم  
(لیکن تم سے مواخذہ کرتا ہے۔ بسبب اس چیز کے جو تمہارے دلوں نے کسب کی ہے) نیز خدا  
فرماتا ہے۔ ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان (لیکن تم سے اس چیز کا مواخذہ کرتا ہے جس کی  
تم نے نیت کی ہے۔) ہاں توریت میں لکھا ہے کہ زوجہ کی نذر شوہر کی اجازت کے بغیر اور چھوٹے  
بچے کی نذر باپ کی اجازت کے بغیر منعقد نہیں ہوتی۔ مگر معلوم نہیں کہ یہ حکم تحریف شدہ ہے  
یا کچھ اصل رکھتا ہے۔ اور اگر یہ اصل حکم بھی ہو۔ تو بھی بالغ اور نابالغ کی نذر اور قسم میں بڑا فرق ہے  
بائیں ہمہ قرآن مجید چونکہ کتب سابقہ کا ناخ ہے۔ اسلئے قرآن کے برخلاف توریت سے تمسک کرنا  
خالص یہودیت ہے۔ انتہی کلام۔

**جواب باصواب** مصنف نے جو اپنی کلام غواہت ملک سے رقم فرمایا ہے۔  
وہ مردود و باطل ہے کیونکہ آنجناب کو یہ تو ہم جو پیدا ہوا ہے کہ یہ مسئلہ لخصوص قرآنی کے مخالف  
ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علمائے اعلام کے اقوال میں بہت کم غور و تامل سے کام لیا ہے

ام ولد ہونے کے لئے بحالت ملکیت حاملہ ہونا ضروری ہے۔

نذر اور قسم کے متعلق اعتراض

اور ان کے مقصود کو حاصل نہیں کیا۔ اسلئے کہ محققین فقہاء کی مراد اس قول سے یہ ہے کہ باپ اور شوہر کی اجازت بچے اور زوجہ کی قسم کے منقذ اور لازم ہونے کی شرط ہے جیسے بالاتفاق مالک کی اجازت مملوک کی قسم کی انقضاء کی شرط ہے یعنی قسم تو صحیح ہے لیکن اس کا مصلوب والد اور شوہر کی اجازت کے بغیر لازم نہیں ہوتا۔ اور یہ بات آیات قرآنی کے خلاف نہیں ہے۔ اور اس کی نظیریں بہت ہیں۔ اور بالفرض اگر ہم اس بات کو صحیح تسلیم کر لیں کہ والد اور شوہر کی اجازت بچے اور زوجہ کی قسم کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔ یعنی کہ ان کی قسم ان کی اجازت کے بغیر باطل ہے۔ تو ہم اس کے جواب میں عرض کرتے ہیں کہ ان آیات کا عموم اس حدیث مشہور سے مخصوص ہو گیا ہے جو حضرت سرور کائنات علیہ السلام افضل النبیات و اکمل التسلیمات سے بطریق خاص و عام مروی ہے۔ بخلاف ان کے شیخ طوسی نے تہذیب الاحکام میں اپنی سند کے ساتھ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولد مع والدہ ولا للمملوک مع مولاه ولا للمرأة مع زوجها ولا لایمن فیمن ولا مع والدہ فی قطیعة رحم (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ والد کی موجودگی میں بچے کی کوئی قسم نہیں۔ اور نہ اپنے آقا کے ہوتے مملوک (غلام و کثیر) کی کوئی قسم ہو۔ اور نہ شوہر کی موجودگی میں زوجہ کی کوئی قسم ہو۔ اور نہ معصیت نافرمانی خلیفہ کی نذر ہو۔ اور نہ قطع رحمی میں کسی قسم ہو) اور شیخ جلال الدین سیوطی جامع صغیر میں اسماعیلی نے اپنے مجمع میں اور ابن عساکر نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ ثلث وثلث وثلث لا یمن فیمن وثلث المملعون فیمن وثلث اشک فیمن فاما الثلث التي لا یمن فیمن فلا یمن للولد مع والدہ و لا للمرأة مع زوجها و لا للمملوک مع سیدہ و اما المملعون فیمن فملعون من لعن والدیہ و ملعون من ذبح بغیر اللہ و ملعون من غیر نجوم کلام فاما التي اشک فعزیر کلامی اکن نبیا ام لا ولا ادری العن تبع ام لا ولا ادری الحد و دو کفارة او هلها ام لا (تین ہیں اور تین ہیں اور تین ہیں۔ ایک تین ایسے ہیں جن کی قسم قابل قبول نہیں۔ اور ایک تین ایسے ہیں جن پر لعنت کی گئی ہے۔ اور تین باتیں ایسی ہیں جن میں مجھے شک ہے لیکن وہ تین جن کی قسم معتبر نہیں ہے وہ ہیں (۱) بچے کی قسم باپ کی موجودگی میں (۲) عورت کی قسم شوہر کی موجودگی میں۔ اور مملوک کی قسم اپنے آقا کی موجودگی میں۔ لیکن وہ تین جو ملعون ہیں وہ یہ ہیں (۱) وہ شخص ملعون

احادیث مشہور

تین التین اور تین کی تین

میں سے نفی صحت میں مراد ہے

ہے جو اپنے باپ پر لعنت کرے (۱۲) وہ شخص ملعون ہے جو غیر خدا کے ساتھ فح کرے (۱۳) وہ شخص ملعون ہے جو زمین کے پودوں کو متغیر کرے۔ لیکن وہ تین چیزیں جن میں مجھے شک ہے۔ وہ یہ ہیں (۱۴) غریب کہ میں نہیں جانتا کہ وہ نبی تھا۔ کہ نہیں (۱۵) میں نہیں جانتا کہ تیج پر لعنت کون کہ (۱۶) میں نہیں جانتا کہ حدود اہل حدود کے لئے کفارہ ہوتی ہیں یا نہیں؟ (۱۷) کیونکہ ظاہر ہے کہ اس حدیث شریف میں نفی میں سے عین کی ماہیت اور اس کے وجود کی نفی مراد نہیں ہے۔ بلکہ اس کی صحت کی نفی مراد ہے۔ اور یہ بات سب احتمالات میں قریب تر اور جلد فہم میں آنے کے قابل ہے۔

الفرق علماء امامیہ کی عبارات اس مسئلہ میں شارع علیہ السلام کی حدیث شریف سے اقتباس کی گئی ہیں جو وجوہات کہ حدیث شریف میں محمل ہیں۔ وہی علماء امامیہ کی عبارت میں بھی جاری ہیں۔ اور جو چیز کہ حدیث شریف سے اقتباس کی گئی ہو۔ اس کو یہودیت کہنا کہنے والے کے مرتد ہونے اور دھرم اسلام سے اسکے نکل جانے کی دلیل ہے۔ لغویاً بشر میں شرور و فساد و منہیات اعمالنا۔ خلاصہ کلام یہ کہ اگر جناب مصنف کو اس حدیث شریف کی خبر نہیں ہے۔ تو آپ کی محدث گری پر حرج آتا ہے۔ اور اگر واقفیت کی حالت میں اس قسم کی گستاخوں کے مرکب ہو سکے ہیں تو جناب سامی کے اسلام میں کلام ہے۔

**قول مصنف محکم** ہمزاس فرقہ کے نزدیک عورت کی نذریں جو لطوعات کے متعلق ہے۔ شوہر کی اجازت شرط ہے۔ اور وہ بھی نفس قرآنی کے خلاف ہے۔ قال اللہ تعالیٰ۔ ولینفونہن و ماہم (لازم ہے کہ وہ اپنی نذریں کو وفا کریں) نیز فرماتا ہے یوفون بالند (وہ اپنی نذریں پوری کرتے ہیں)

**جواب باصواب**۔ یہ مسئلہ بھی مسئلہ سابقہ کی ایک فرع ہے۔ اس لئے کہ بعض جناب میں زمین (قسم) کا اطلاق نذر پر آیا ہے۔ فقہ حنفیہ کی کتابوں میں بھی تصحیح ہو چکی ہے۔ کہ بعض مقامات میں عین کا نذر پر اطلاق کرنا صحیح ہے۔ بلکہ میں فرمایا ہے۔ وکذا اقوله لعنہ اللہ وایم اللہ لان عملہ بقاء اللہ وایم اللہ معناه ایمن اللہ وھو جمع باین و قبل معناه و اللہ وایم اللہ اصلہ کالواو و الحلف باللفظین متعارف و کذا قوله و عہد اللہ و میثاقہ لان العہد باین قال اللہ تعالیٰ و اوفوا بعہد اللہ و الميثاق عبارة عن العہد و کذا اقال علی بن راونہ و اللہ انتہی۔

سیدنا محمد

اور اسی طرح قول العمولہ وایم اللہ ہیں۔ اسلئے کہ عمر اللہ کے معنی بقا، اللہ میں اور ایم اللہ کے معنی ایمان اللہ ہے اور وہ زمین کی جمع ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ اس کے معنی واللہ (خدا کی قسم) ہے۔ اور ایم دراصل واو قسم کی لفظ ہے۔ اور ان دونوں لفظوں (العمولہ وایم اللہ) سے قسم کھانا متعارف اور مروج ہے۔ اور اسی طرح قول وحمد اللہ ویمناۃ (خدا کے اور اس کے یشاق کی قسم) ہے کیونکہ عہدین یعنی قسم کو کہتے ہیں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اور فلا بعهد اللہ (اللہ کی قسم کو پورا کرو) اور یشاق سے عہد مراد ہے۔ اور اسی طرح قول علیٰ نذر تجھ پر نذری یعنی قسم واجب ہے) اور علیٰ نذر اللہ (مجھ پر اللہ کی نذریا قسم واجب ہے) پس آنحضرت کا قول لا للموء مع زوجھا ای لایمن لھما نذر کو بھی شامل ہوگا۔

الغرض چونکہ یہ مسئلہ اس حدیث شریف کے جزئیات اور فروع سے ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ اسلئے تشبیح بے وجہ اور غیر موزوں ہے۔

**قول مصنف تحفہ** کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ نذر کرے کہ میں خانہ کعبہ کو پیادہ جا کر حج کروں گا۔ یہ نذر ساقط ہے۔ اس پر ابو جعفر طوسی نے نص کیا ہے۔ یہ قول بھی نص قرآنی کا مخالف ہے۔ انتہی کلام

**جواب باصواب** جو کچھ اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ محض کذب وافتراء ہے۔ اور اس میں خیانت اور تحریف سے کام لیا گیا ہے۔ اس کا بیان اس طرح پر ہے کہ مصنف نے جو کچھ ذکر کیا ہے۔ علماء امامیہ میں سے کوئی شخص بھی اس کا قائل نہیں ہوا۔ بلکہ تمام علماء قائل ہیں کہ جب کوئی شخص نذر کرے کہ میں پیادہ خانہ کعبہ کو جا کر حج کروں گا۔ اس پر اپنی نذر کا پورا کرنا محکم اور واجب ہو جاتا ہے اور اس وقت میں اس پر واجب ہے کہ اگر تکلن اور قدرت حاصل ہو تو پیادہ جا کر حج بیت اللہ احرام سے مشرف اور مستعد ہو۔ کسی عالم نے بھی اس میں اختلاف نہیں کیا۔ چنانچہ کتاب معتبر میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اور کتبہ دمشق میں فرمایا ہے۔ لو نذرنا حج ماشیا وجب (اگر پیادہ حج کرنے کی نذر کرے۔ تو اس پر واجب ہے) اور شائع الاسلام میں فرماتے ہیں۔ اذ ان ذرا حج ماشیا وجب۔ مختصر نافع میں بھی ایسا ہی مرقوم ہے مدارک میں فرماتے ہیں۔ هذا هو المعروف من مذهب الاصحاب بل قال فی الاعتبار اذ ان ذرا حج ماشیا وجب مع التمكن وعليه اتفاق العلماء ویدل علیہ مصنفنا الی العمومات المتضمنة لا نغقاد نذر العبادات خصوص صحیحہ ورفاعہ قال قلت لابی عبد اللہ علیہ السلام رجل نذر ان عیشی الی بیت اللہ قال

صفحہ ۴۴۹  
مسئلہ حج پر احرام میں  
مصنف نے خیانت اور تحریف سے کام لیا ہے۔  
تفصیل تو الی علماء امامیہ

فلہش وغیر ذلک من الاجبار والكثيرة المتضمنة لاحكام نذر المشي في الحج -  
 (ہمارے اصحاب کا مشہور مذہب یہی ہے۔ بلکہ کتاب معتبر میں یہ فرمایا ہے۔ کہ جب کوئی شخص پیادہ  
 حج کرنے کی نذر کرے تو حالت قدرت و ممکن میں واجب ہے۔ اور اس پر سب علماء کا اتفاق ہے۔  
 اور دفاع کی روایت صحیحہ بالخصوص مع ان عام روایات کے جن کے ضمن میں نذر عبادات  
 کے منعقد کرنے کا حکم ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہے۔ رفاہ کہتا ہے کہ میں نے حضرت صادق  
 علیہ السلام کی خدمت میں عرض کی کہ ایک شخص نے پیادہ یا حج کو جانے کی نذر کی۔ فرمایا۔ اس پر  
 پیادہ حج کو جانا لازم ہے۔ اسکے سوا اور بہت حدیثیں ہیں۔ جن میں حج میں پیادہ چلنے کی نذر  
 کے احکام مذکور ہیں، ہاں شیخ طوسی علیہ الرحمۃ قائل ہوئے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص حج و عمرہ  
 بجالانے کے ارادے کے بغیر بیت اللہ کی طرف جانے کی نذر کرے۔ تو اس کی نذر ساقط ہے  
 اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ عبادات میں یہ بات معتبر ہے کہ ان کو اس طریق پر ادا کیا جائے۔ جو  
 شارع علیہ السلام کی طرف سے تعلیم کیا گیا ہو۔ اور حج و عمرہ کے قصد کے بغیر بیت اللہ کی طرف  
 پیدل جانا شارع علیہ السلام کی طرف سے وارد نہیں ہوا۔ بلکہ بعض صورتوں میں بدعت کے  
 واقع ہونے کا احتمال ہے پس یہ نذر کے متعلق نہیں ہو سکتا۔ باوجودیکہ شیخ علیہ الرحمۃ کا یہ  
 قول وجہ وجہ رکھتا ہے۔ لیکن تاہم اور علمائے اس کی تضعیف کی ہے۔ شرائع الاسلام میں  
 فرمایا ہے۔ ولو قال ان امشي الى بيت الله لاحاجا ولا معتمرا۔ قيل ينعقد بصد  
 الكلام وتلغوا الضميمة وقال الشيخ رحمه الله يسقط النذر وفيه اشكال ينشأ  
 من كون قصد بيت الله طاعة انهي (اور اگر کوئی شخص کہے۔ کہ میں بیت اللہ کو پیادہ  
 جاؤں گا۔ نہ تو حج کا ارادہ ہے اور نہ عمرہ کا۔ بعض علماء کہتے ہیں۔ کہ نذر شروع کلام سے منعقد  
 ہو جاتی ہے۔ اور باقی حصہ لغو اور بیکار ہے۔ اور شیخ رحمۃ اللہ نے فرمایا ہے۔ کہ یہ نذر ساقط ہے۔ اور  
 اس میں اشکال ہے جو بیت اللہ کے قصد کے طاعت خلا ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔) دوم  
 یہ کہ یہ قول اس قول کا معارض اور مماثل ہے۔ جو متفق و مفرق میں واقع ہے۔ کہ اگر کوئی  
 شخص یہ نذر کرے۔ کہ میں مسجد الحرام میں نماز ادا کروں گا۔ تو رئیس الفقہ ابو حنیفہ کے نزدیک مسجد  
 الحرام میں نماز ادا کرنا اور نذر کا پورا کرنا اس پر لازم نہیں ہوتا۔ جس مسجد میں چاہے۔ نماز پڑھ سکتا ہے  
 اور اگر وہ مسجد نبوی علی صاحبہا وآلہ الف الف تحیہ و سلام میں نماز پڑھنے کی۔ یا ان مساجد میں  
 پیادہ یا جانے کی نذر کرے۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک نذر منعقد نہیں ہوتی اور ساقط ہو جاتی ہے۔

قول شیخ طوسی علیہ الرحمۃ

علمائے اس قول کی تضعیف کی ہے

اور کتاب مذکور کی عبارت یہ ہے۔ واختلفوا فی ما اذا نذر ان یصلی فی المسجد الحرام فقال ابو حنیفہ یجزیہ ان یصلی ابن شاع من المساجد وقال مالک والشافعی واحمد یلزمہ ان یصلی فیہ ولا یجزیہ الصلوة فی غیرہ واختلفوا فی ما ان نذر الصلوة فی مسجد رسول اللہ او فی بیت المقدس او یمشی الیہا فقال ابو حنیفہ لا یلزمہ ولا ینعقد وقال مالک واحمد یلزمہ ذلك وینعقد وعن الشافعی قولان کالمذہبین۔ انتہی۔ (اور اس مسئلہ میں مجتہدین اربعہ کا اختلاف ہے کہ ایک شخص مسجد الحرام میں نماز پڑھنے کی نذر کرے۔ ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ وہ جس مسجد میں چاہے نماز پڑھے۔ کافی اور مجزی ہے۔ اور مالک و شافعی اور احمد کا قول ہے کہ اس مسجد الحرام میں نماز پڑھنا لازم ہے۔ اور اسکے سوا اور مسجد میں نماز پڑھنا مجزی نہیں ہے۔ اور اس نذر کے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ ایک شخص نذر کرے کہ میں مسجد رسول اللہ یا بیت المقدس میں نماز پڑھوں گا یا ان دونوں مسجدوں کی طرف پیادہ جاؤں گا۔ ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس پر لازم نہیں ہے اور یہ نذر منعقد نہیں ہوتی۔ اور مالک اور احمد کہتے ہیں کہ یہ اس پر لازم ہے۔ اور نذر منعقد ہوتی ہے۔ اور شافعی سے ان دونوں میں کی مانند دو قول مروی ہیں) شرح منظومہ میں فرماتے ہیں۔ ولیس فی ایجاب مشی للحرم والمسجد الحرام شیء یلزم قال ابو حنیفہ اذا قال الله علی المشی الی الحرم والی المسجد الحرام لا یلزم شیء وقلا یلزم حجة او عرق (اور حرم اور مسجد الحرام کی طرف پیادہ یا چلنے کے واجب کرنے میں کوئی شے لازم نہیں ہوتی اور ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یوں کہے کہ حرم اور مسجد الحرام کی طرف پیادہ چل کر جانا خدا کے لئے مجھ پر واجب ہے۔ تو اس حالت میں اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی۔ اور ابو یوسف اور محمد دونوں کا قول یہ ہے کہ اس پر حج یا عمرہ لازم ہوتا ہے۔) الجواب الجواب۔ جو چیز ایست کی طرف سے دیا جائے۔ وہی جواب ہماری طرف سے تصور کر لیا جائے۔

**قول مصنف تحفہ**۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ نذر دل کے قصد سے لازم ہو جاتی ہے بغیر اسکے کہ لفظ نذر سے مراد اخفاء تکلم کیا جائے۔ اور اسکو نذر ضمیر کہتے ہیں۔ حالانکہ شرع میں جن اقوال سے کوئی چیز دلی قصد سے لازم نہیں ہوتی۔ جیسے عین نکاح بطلاق عتیق جوت برع۔ اجارہ۔ ہبہ۔ اور صدقہ وغیرہ۔ اور یہ حدیث صحیح متفق علیہ ہے کہ ان اللہ تجاوز عن امتی ما وسوست بہ صدورہا مالہ یعمل بہ اوستیکلم انتقلی کلامہ واللہ تعالیٰ

قول ابو حنیفہ کا باطل اس قول سے ملتا ہے

حجۃ الاسلام

الزماوی جواب

الزماوی جواب

نے میری امت سے ان چیزوں کو فروگذاشت کیا ہے۔ جو ان کے دلوں میں گذریں۔ جب تک کہ وہ اس پر عمل نہ کریں یا اسکو زبان سے کہیں (

**جواب باصواب**۔ یہ تحریر چند وجہوں سے مردود و باطل ہے۔

**وجہ اول**۔ یہ کہ یہ مسئلہ بھی اختلافی مسائل میں سے ہے۔ اکثر علماء امامیہ صیغہ نذر میں تلفظ کرنے اور زبان سے کہنے کو شرط جانتے ہیں شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ واکلا قریبا حتیٰ جازا الی اللفظ فلا تکفی الذین فی انفقاده وان استحب الوفاء بہ لانہ من قبیل الاستنباط والاصل فیہ اللفظ الکاشف عما فی الضمیر ولانہ فی الاصل وعد بشرط او بدو نہ والوعد لفظی ولا اصل عدم النقل (اقرب یہ ہے کہ اس میں لفظ کی ضرورت ہے پس نیت ہی اسکے منقذ کرنے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اگرچہ اس کا پورا کرنا مستحب ہو۔ اس لئے کہ کہ وہ (نذر) اسباب کی قسم ہے۔ اور اس میں اصل لفظ ہے جو مافی الضمیر کو ظاہر کرے۔ اور اس لئے کہ وہ (نذر) دراصل ایک وعدہ ہے جس میں کچھ شرط ہے یا کچھ شرط نہیں ہے۔ اور وعدہ لفظی ہوتا ہے۔ اور اصل عدم نقل ہے (یعنی قابل تبدیل نہیں) اور بعض علماء مثلاً شیخین عدم اشتراط کے قائل ہیں۔ اور ان کا مستند اس باب میں یہ ہے کہ اصل عدم کلم یعنی نکرنا ہے۔ اور حدیث ثمر لیس متفق علیہ کا عموم بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ انما الاعمال بالنیات وکل امر عہمانوی (اس کے سوا نہیں ہے۔ کہ اعمال نیتوں کے سبب ہیں۔ اور ہر شخص کے لئے وہ ہے جو وہ نیت کرے) کیونکہ لفظ انما اور بآئے سببیت نیت میں سببیت کے حصہ کا فائدہ دیتے ہیں۔ الغرض نذر میں تلفظ کی شرط نہ ہونا بعض علماء کا قول ہے۔ اور وہ بھی احادیث نبوی علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام سے موید ہے۔

**وجہ دوم**۔ یہ کہ نذر کو نکاح، عتق، بیع اور اجارہ وغیرہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ بیع و شری۔ نکاح و طلاق اور دوسرے عقود میں چونکہ بنی نوع انسان سے اپنے الکفار و اقران کے ساتھ عقد ہوتا ہے۔ اس لئے ان میں تلفظ کے ساتھ مافی الضمیر سے مطلع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ برعکس ان کے نذر میں خدا کے ساتھ عقد ہوتا ہے جو سرا کر و خفیات کا عالم و دانا ہے اس لئے اس میں تلفظ کی کچھ حاجت نہیں ہے۔

**وجہ سوم**۔ یہ کہ مصنف کے قول کو تسلیم کرتے ہوئے عرض کرتے ہیں۔ کہ یہ بات بعینہ زہری کے قول کی معارض ہے۔ جو اس بات کا قائل ہے کہ طلاق کی نیت اور عزم کرنے سے طلاق واقع ہو جاتا ہے۔ اور بعض اصحاب مالک بھی اس سے موافقت کرتے ہوئے قائل ہوئے

یہ مسئلہ اختلافی ہے

نذر کا قیاس نکاح وغیرہ پر درست نہیں

ہیں کہ طلاق کلام نفسی سے تلفظ کے بغیر ہی واقع ہو جاتا ہے۔ سناوی نے شرح جامع صغیر میں فرمایا ہے  
ان الطلاق یقع بمجرد الکلام النفسی وان لم یلفظ بہ قال بعض اصحاب مالک  
(مالک کے بعض اصحاب قائل ہیں کہ طلاق صرف کلام نفسی (دلی نیت) سے واقع ہو جاتا ہے۔ اگر  
اسکو لفظوں میں ادا نہ کیا جائے) حالانکہ طلاق میں اپنے اپنا نئے نوع کے ساتھ عقد ہے۔ اور  
مانی الضمیر سے اطلاع دینے کے لئے تلفظ کرنا ضروری ہے۔ (اور نہ میں محض اللہ تعالیٰ  
سے عہد ہے۔ جو عالم السر و الخفی ہے۔

**وجہ چہارم**۔ یہ کہ حدیث شریف ان اللہ تجا و نزع امتی ما و سوسست بہ صدور  
ما نحن فیہ یعنی مضمون نزہت سے خارج ہے۔ اس سے اس کا تعلق نہیں کیونکہ حدیث  
شریف حدیث نفسیہ و سوسا سے رفع مواخذہ کے بیان کے لئے واقع ہوئی ہے۔ نہ کہ احکام عقود کے بیان  
کرنے کے لئے۔ اسلئے کہ و سوسا سے جیسا کہ شارحین نے بیان کیا ہے۔ خواطر فاسدہ اور ہوا  
جس رویہ کی نسبت جو کفر اور معصیت کے باعث ہوا کرتے ہیں نفس اور شیطان کی بات چیت  
مراد ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں: ”و سوس لغت میں آواز نرم۔ اور  
عورتوں کے زیور مثل خنجر وغیرہ کی آواز اور بڑا اندیشہ و خیال ہے۔ اور یہاں اس حدیث  
شریف میں انکار فاسدہ اور خیالات ردی کی نسبت جو کفر و معصیت کے باعث ہوتے ہیں شیطان  
اور نفس کی باہمی گفتگو مراد ہے۔ اور جو دلی خیالات ایمان اور طاعت الہی کا باعث ہوتے  
ہیں۔ ان کو الہام کہتے ہیں۔ ترجمہ حدیث کے بعد فرماتے ہیں کہ جو عمل کرنا ضروری ہے۔ نفس اور  
شیطان اس کی نسبت و سوس پیدا کرتے ہیں۔ اور دل میں و سوس ڈالتے ہیں جب تک زبان  
نہ کہا جائے۔ وہ لکھا نہیں جاتا۔ اور اس پر مواخذہ نہیں ہوتا۔ اور یہ بات اس امت مرحومہ  
کے لئے خاص ہے۔ دوسری امتوں سے اس پر مواخذہ کیا جاتا تھا۔ اور عقاب دیا جاتا  
تھا۔“

**وجہ پنجم**۔ بالفرض ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ اس حدیث شریف میں قول مصنف کے موافق ہے  
سے نیت مراد ہے ہم عرض کرتے ہیں کہ اگر حدیث شریف اپنے اطلاق اور عموم پر ہے۔  
تو لازم آتا ہے کہ نیت بغیر تلفظ کے کسی جگہ بھی معتبر نہ ہو چونکہ ایسا نہیں ہے۔ اسلئے یہاں  
و سوس سے نیت بھی مراد نہیں ہے شیخ عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ میں فرمایا ہے۔  
جاننا ضروری ہے کہ نیت دل کا کام ہے۔ زبان سے کہنے کی ضرورت نہیں۔ اگر زبان سے کہیں

حدیث مذکورہ میں اس کا مطلب۔ حدیث ان اللہ تجا و نزع امتی ما و سوسست بہ صدور ما نحن فیہ

اور دل غافل اور بے خبر ہو تو معتبر نہیں اور بالفرض اگر نیت دل میں حاصل ہو جائے۔ اور زبان پر نہ آئے یا زبان پر اس کے برخلاف جاری ہو۔ کچھ نقصان نہیں۔ اور علمائے نماز کی نیت کے باب میں اس میں اتفاق کرنے کے بعد کہ اس کا بابلغی معنی پکار کر یہ آواز کہنا مشروع اور جائز نہیں ہے۔ اس بات پر اختلاف کیا ہے۔ کہ نیت کو تلفظ کے معنی لفظوں میں کہنا صحت نماز کی شرط ہے یا نہیں؟ صحیح قول یہ ہے کہ شرط نہیں۔ اور اس کی شرط رکھنا غلط ہے لیکن فقہائے کہا ہے کہ اگر زبان سے کہیں۔ تو ہر اور مستحب ہے۔ تاکہ زبان اور دل موافق اور ظاہر باطن کے ساتھ مطابق ہو جائے نیز معنی نیت کو سمجھنا اور اس کو دل میں حاضر کرنا ذکر الفاظ کے ذریعے آسان رہے۔ اور محدثین کہتے ہیں۔ کہ کسی روایت میں آنحضرت صلعم سے مروی نہیں ہے کہ وہ سرور کائنات نیت کو زبان سے فرمایا کرتے تھے۔ اتنا ہی وارد ہوا ہے کہ جب نماز کو گھر سے ہوتے تو اللہ اکبر کہتے۔ اگر کچھ اور بھی پڑھا کرتے۔ تو ضرور روایت میں مذکور ہوتا پس سنت کا طریقہ اور حضرت کی پیروی یہی ہے کہ دل میں نیت کرنے ہی پر اکتفا کریں۔ اور اتباع و پیروی جس طرح فعل میں واجب ہے۔ اسی طرح ترک فعل میں بھی ضروری اور لازم ہے پس جو شخص ایسے فعل پر مواظبت اور مداومت کرے یعنی عبادت بجالائے جو شارع علیہ السلام نے نہیں کیا۔ وہ بدعت یعنی بدعتی ہے۔ محدثین نے ایسا ہی فرمایا ہے۔ انتہی۔

**قول مصنف محقق** نیز کہتے ہیں۔ کہ قاضی کا حکم حدود میں نافذ اور جاری نہیں ہوتا امام معصوم کا ہونا ضروری ہے پس امام کے عدم تسلط کے زمانے میں چنانچہ امت کا اکثر زمانہ اسی حالت میں گزرا ہے حدود کی تعطیل اور مطلق لازم آتی ہے۔ اگر بالفرض امام معصوم موجود ہو تو سرمن رائے۔ کربلائے معلیٰ اور نجف اشرف ہی میں ہو گا فیض آباد۔ اور بنگالہ میں کلن ہے جو امامیہ کے لئے حدود کو قائم کرے۔ اور اگر اس کا نائب اس کی اجازت سے اقامہ حدود کر سکے۔ تو خدا کی بلا واسطہ اجازت کیا کم ہے خدا فرماتا ہے۔ فاجلدوا ہم ثمانین جلدۃً و ثمانین اشی کوڑے لگاؤ اور فرماتا ہے۔ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدۃً (زنا کار عورت اور زنا کار مرد دونوں میں سے ہر ایک کو تیسو کوڑے مارو) نیز فرماتا ہے۔ الشارقات والشارقة فاقطعوا ایدیہما (چور مرد اور چور عورت دونوں کے ہاتھ کاٹو) اور تمام عبادات و معاملات اور کفایات محدودین کے حق میں کیونکر حضور امام سے وابستہ ہونگے۔ انتہی کلام۔

**جواب باصواب** مصنف کے سیاق کلام سے ایسا مترشح ہوتا ہے کہ تمام امامیہ اس

نیت کے معنی اور اس کا طریق

۳۱۳

بدعتی کے معنی

زمانہ غیبت میں قضایا کے متعلق اعتراض

قول کے قائل ہیں۔ سو یہ خلاف واقع ہے کیونکہ جمہور امامیہ کا قول اس کے برخلاف ہے۔ اور کہتے ہیں کہ قضا امام علیہ السلام کے حضور میں امام اور اس کے نائب کا کام ہے۔ اور زمانہ غیبت میں فقہ جامع الشرائط کے سپرد ہے۔ اور فقہ جامع الشرائط کا حکم (قضا) تمام قضایا کے شرعیہ میں خواہ حدود ہو یا دیگر قضایا نافذ اور جاری ہے اور حسب مضمون حدیث شریف انظر والی اجل منکم قد روی حدیثنا و عرفت احکامنا فاجعلوه قاضیا فان قد جعلتہ قاضیا ففتحوا الیہ یعنی جو شخص کہ اہل بیت کرام علیہم السلام کی حدیث کا راوی اور احکام دین میں کا عارف اور مسائل دین میں کا واقف ہو۔ تمام موایان امہ اطہار علیہم السلام پر عام قضایا کو اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔ اور اس کے اوامر و نواہی کی فرماں برداری جو کتاب و سنت کے موافق ہوں۔ مستحکم اور لازم ہے۔ اس کے کام و وجوب کے واسطے ہے جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ لعمروہ و مشقیہ میں فرمایا ہے۔ ویجوز للفقہاء حال الغیبة اقامة الحدود مع الامن من الضرر علی انفسهم و غیرہم من المومنین و کذا یجوز لہما حکم بیت الناس و اثبات الحقوق بالبیعة والیمین و غیرہما مع انصافہم بصفاء المعنی و ہی الایمان و العدالة و معرفۃ الاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ بالدلیل التفصیلی و القدح علی رد الفروع من الاحکام الی الاصول و القواعد الکلیۃ ہی ادلة الاحکام و یجب علی الناس التراجع الیہم و یا تم الراد علیہم انھی (زمانہ غیبت میں فقہاء کے لئے اقامہ حدود کرنا جائز ہے۔ جبکہ خود ان کے نفس اور دیگر مومنین کو ضرر سے امن حاصل ہو۔ اور اسی طرح ان کے لئے جائز ہے۔ کہ وہ لوگوں کے درمیان حکم کریں۔ اور بینہ اور قسم وغیرہ سے حقوق کو ثابت کریں جبکہ ان میں قاضی کی صفات موجود ہوں۔ اور وہ یہ ہیں۔ ایمان۔ عدالت اور احکام شرعیہ فرعیہ کی دلیل تفصیلی سے معرفت۔ اور فروع احکام کو اصول و قواعد کلیہ یعنی دلائل حکام کی طرف رد کرنے کی قدرت۔ اور لوگوں پر واجب ہے کہ اپنے مقدمات و مرافعات کو ان کی طرف رجوع کریں۔ اور ان پر رد کرنے والا شخص گنہگار ہے) ایسے شخص کا وجود بلاد ہند مثلا فیض آباد۔ لکھنؤ۔ بنگالہ وغیرہ میں متحقق ہے۔ پس امام علیہ السلام کی طرف سے تطیل لازم نہیں آتی۔ اور اگر اہل عدوان اور صاحبان ظلم و جور کے خوف سے اجماۓ احکام اور اقامت حدود نہ کر سکیں۔ یا رعیت کے لوگ خوف کی وجہ سے اس کی طرف رجوع نہ کریں۔ تو اس کا وزر و وبال اہل جور و طغیان کی طرف عائد ہوگا۔

جمہور امامیہ کا قول

صالح

صفات قاضی

یا وجود اس کے پھر بھی اکثر اوقات مویبان اہل بیت علیہم السلام اپنے قصایا و معاملات کو ایسے اشخاص کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اور حتی الامکان اپنے مخالف مذہب کی طرف رجوع نہیں کرتے۔ اور جو قول کہ مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ بشرطیکہ صحیح نقل کیا گیا ہو۔ شاذ قول جو دکانہ شریعتہ منہجوت قبل العمل تھا۔ گویا وہ ایک شریعت تھی جو اس پر عمل کئے جانے سے پہلے منسوخ ہو گئی اس سے تمام فرقہ پر اعتراض قائم نہیں ہو سکتا۔ اور مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے۔ کہ اگر اس کا نائب اس کی اجازت سے اقامہ حدود کر سکتا ہے۔ تو خدا کی بلا واسطہ اجازت کیا کم ہے؟ نہایت یکساں اور مست و کمزور ہے۔ کیونکہ احکام شرعیہ کا استنباط کرنا اور اس کے موافق فتویٰ دینا کسی عامی شخص کا کام نہیں ہے۔ اگر آجنگاہ کا یہ قول کچھ صحت رکھتا ہو تو رعیت کو اتنا کئے کافی حاصل ہے کہ ہم کو اس قاضی کی طرف جو بادشاہ کی طرف سے مقرر ہوا ہے۔ رجوع کرنا کیا ضرور ہے۔ اگر قاضی جو بادشاہ کی طرف سے مقرر ہوا ہے۔ اقامہ حدود کر سکتا ہے پس خدا کی بلا واسطہ اجازت کیا کم ہے۔ جہنما کتاب اللہ ہم کو کتاب خدا کافی ہے خدا فرماتا ہے۔ فاجلدوا ثمانین جلدًا اور فرماتا ہے۔ الزانیۃ والزانی فاجلدوا ہما مائۃ جلدۃ نیز فرماتا ہے۔ السارق السارقة فاقطعوا یدھما اور ایسی ہی اور آیات اقامہ حدود کے لئے کافی و دوائی ہیں۔ قاضیوں اور مفتیوں کی تقلید محض عبث و بیکار ہے۔ حالانکہ اقامہ حدود میں امام کے شرط ہونے پرست کا اجماع واقع ہو چکا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام کی تفسیر میں اختلاف واقع ہے۔ امام ازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ اجتمع الامة علی انه لیس لاحاد الرعیۃ اقامة الحد ود علی الجنۃ بل اجمعوا علی انه لا یكون اقامة الحد ود علی الاحرار الجنۃ الا لا امام فلم یکن هذا التکلیف تکلیف اجازۃ ولا یکن الخروج عن عہدۃ هذا التکلیف الا عند وجود الامام وما لا یتیم الواجب لاجلہ وکان مقدورًا للمکلف فهو واجب لزوم القطع لوجوب نصب الامام (امت کا اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ اہل جنایت پر حدود کا قائم کرنا کسی فرد رعیت کا کام نہیں ہے۔ بلکہ اس امر پر سب کا اجماع ہے۔ کہ اگر احرار مجرموں پر امام کے سوا اور کوئی اقامہ حدود کا حق نہیں رکھتا پس جبکہ یہ تکلیف خرمی اور حتی تکلیف ہے۔ اور اس تکلیف سے وجود امام کے سوا اور کسی سے عہدہ برآری نہیں ہو سکتی اور جو چیز ایسی ہو۔ کہ واجب کی تکمیل اسکے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اور اسی سے ہو سکتی ہے۔ اور وہ مکلف کے لئے مقدور و مقرر ہے۔ پس وہ چیز واجب ہے پس نصب امام کا واجب ہونا قطعی اور

مصنف نے قول شاذ کی بنیاد پر اعتراض کیا ہے

الزامی جواب

اقامہ حدود میں امام کا ہونا شرط ہے صفحہ ۳۱۵

لازمی ہوا

## قول مصنف تحفہ

میزبہ لوگ کہتے ہیں۔ علم کتابت بھی قصا کی شرط ہے حالانکہ کتاب و سنت سے اس زمانہ شرط پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہے۔ اسلئے کہ خاتم النبیین بے شک قصا کا منصب رکھتے تھے۔ اور اس باب میں آنحضرت میں کچھ کمی نہ تھی۔ یض قرآنی اس پر دلیل ہے۔ انا انزلنا الیک الكتاب بالحق لتحكم بین الناس ما لناک اللہ (ہم نے تیری طرف حق کے ساتھ کتاب نازل کی ہے۔ تاکہ تو اس سے جو اللہ نے تجھ کو عطا فرمایا ہے۔ لوگوں کے درمیان حکم کرے) حالانکہ آنحضرت علم کتابت نہ رکھتے تھے۔ اور اس پر آیت ذیل بھی دلالت کرتا ہے۔ وما کنتم تتلون من قبل من کتاب ولا خطہ یمینک (اور تو اس سے پہلے کوئی کتاب نہ پڑھتا تھا۔ اور نہ تو اس کو اپنے دائیں ہاتھ سے لکھتا ہے)

میزبہ لہجات اور سجلات کا لکھنا اور پڑھنا دارالقصا کے متصدیوں اور عمدہ داروں کا کام ہے۔ اگر قاضی خود اس کام کو نہ کر سکے۔ تو اس کی تصانیب کیا نقصان ہے ؟ انتہی کلامہ

## جواب باصواب

فاضل مصنف کا کلام چند وجوہ سے باطل اور مردود ہے۔  
**وجہ اول۔** یہ کہ یہ مسئلہ بھی مسائل اختلافی میں سے ہے کیونکہ علماء اُمیہ اس باب میں باہم اختلاف رکھتے ہیں کہ آیا علم کتابت قصا کی شرط ہے یا نہیں۔ بعض علماء شرط ہونے کے قائل ہوئے ہیں چنانچہ جامع عباسی میں فرمایا ہے یہ مقسم یہ کہ بعض مجتہدین کے مذہب کے موافق کچھ لکھنے پر قدرت رکھتا ہو۔ اور ایک جماعت عدم اشراط کی قائل ہے۔ اور انہوں نے اپنے مختار قول پر جیسا کہ فاضل مصنف نے ذکر کیا ہے۔ استدلال کیا ہے شرائع الاسلام میں ہے هل یشترط علمہ بالکتابۃ ولا قرب اشراط خلک لما یضطر الیہ من الامور الہی لا یتیسر بغیر النبی بدون الکتابت (آیا قاضی کا علم کتابت رکھنا شرط ہے ؟ اور اقرب یہ ہے کہ یہ شرط ہے کیونکہ بعض امور مجبوراً ایسے آیتے ہیں کہ نبی کے سوا دوسرا شخص کتابت کے بغیر آسانی سے نہیں کر سکتا۔ پس مصنف کا اُمیہ پر یہ اعتراض کرنا انصاف سے بعد ہے۔

**وجہ دوم۔** یہ کہ آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام کے اُچی ہونے سے قاضی کے لئے علم کتابت کے شرط نہ ہونے پر استدلال کرنا باطل ہے۔ اول تو ہم تسلیم نہیں کر سکتے کہ آنحضرت مکہ بعثت کے بعد کتابت کا علم حاصل نہ تھا کیونکہ آنحضرت صلعم کو بموجب آیہ وانی ہدایہ و علمک ما لو کن تعلم

قاضی کے لئے لکھنا پڑھنا جاننے کی ضرورت نہیں  
 مصنف کا استدلال صحیح نہیں علماء اُمیہ کا اس مسئلے میں اختلاف ہو

دکان فضل اللہ علیہ عظیم (اور جو کچھ تو دہانتا تھا۔ اس نے تجھ کو سب تعلیم کر دے۔  
 اور خدا کا فضل تجھ پر بہت بڑا ہے) جو مقام امتنان میں واقع ہوا ہے۔ تمام علوم اولین و آخرین  
 افاضہ ہو گئے تھے۔ اور لفظ ما ایک صیغہ عموم ہے۔ اور علم کتابت علوم کا ایک شعبہ اور شاخ  
 ہے۔ اور اس آیت کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ تو نہیں جانتا تھا۔ اس نے وہ سب تجھ کو سکھا دیا۔ پس اگر  
 آنحضرتؐ کو علم کتابت جو اول میں آپ کو معلوم نہ تھا۔ حاصل ہوا۔ تو اجازت خدا تعالیٰ میں کد  
 لازم آتا ہے۔ اور یہ بات برہان سے باطل ہے۔ نیز ابن ابی شیبہ نے خالد کے طریق سے عون  
 بن عبد اللہ سے روایت کی ہے۔ کہ اس نے بیان کیا ہے۔ مامات رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وآلہ وسلم حتی کتب (رسول خدا صلعم نے انتقال نہیں فرمایا۔ یہاں تک کہ اپنے لکھا) خالد  
 بیان کرتا ہے۔ کہ میں نے اس بات کو شعبی سے ذکر کیا۔ شعبی نے کہا۔ کہ عون نے سچ کہا۔ ہر قاضی  
 عیاض مالکی نے شفا میں فرمایا ہے۔ و ردت اشارت دل علی معرفۃ حروف المخطوٹ  
 تسویر ما بقولہ صنع القلم علی اذنک فانہ اذکر لک وقولہ معاویۃ القی الدوات  
 وحرف القلم و اتم الباء و فرق السین و لا یعوس المیم۔ یعنی ایسے آثار و اخبار وارد  
 ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ آنحضرتؐ حروف خط و ادا کی حسن تصویر (خوشحالی) کی  
 معرفت رکھتے تھے۔ چنانچہ آنحضرتؐ صلعم نے اپنے کاتب سے فرمایا۔ قلم کو اپنے کان پر رکھ کہ  
 یہ تجھ کو زیادہ تریا و دلالت والا ہے۔ اور معاویہ سے فرمایا۔ سیاہی کو سیاہ رکھ۔ اور قلم کو محرف رکھ  
 اور باکو پورا کر اور سین کی تفریق کر۔ اور مسم کو گول نہ بنا۔ اس کے بعد قاضی نے کہا ہے۔ یہ باتیں  
 اگرچہ حضرتؐ کے لکھنے کو ثابت نہیں کرتیں۔ لیکن دور نہیں ہے۔ کہ آپ کو وضع کتابت کا علم  
 دیا گیا ہو۔ کیونکہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو سب چیز کا علم دیا گیا ہے۔ اور حدیث صلح حدیبیہ کا  
 ظاہر بھی اس امر پر دلالت کرتا ہے۔ کہ آنحضرتؐ علم کتابت رکھتے تھے۔ کیونکہ روایات عامہ میں آیا  
 ہے کہ جب امیر المؤمنین علیہ السلام نے صلح نامہ میں آنحضرتؐ کی فرمائش کے بموجب تحریر فرمایا  
 ”ہذا ما قضی بہ محمد رسول اللہ“ (یہ وہ ہے جس پر محمد رسول خدا م نے فیصلہ کیا ہے)  
 یہ دیکھ کر سہیل بن عمرو نے جو قواعد صلح کے طے کرنے ادا ان کے مضبوط و محکم کرنے کے لئے  
 قریش کی طرف سے آیا تھا۔ عرض کی ہم تیری رسالت کا اقرار نہیں رکھتے۔ خدا کی قسم اگر  
 ہم جانتے کہ تو خدا کا رسول ہے۔ تو تجھ کو خانہ کعبہ کی زیارت سے منع نہ کرتے۔ محمد بن عبد اللہ  
 لکھ۔ سرور کائنات علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا میں محمد رسول اللہ بھی ہوں۔ اور محمد

آنحضرتؐ علم کتابت رکھتے تھے

صلح نامہ حدیبیہ سے آنحضرتؐ کا علم کتابت رکھنا ثابت ہے

بن عبد اللہ بھی ہوں۔ اے علیؑ محمد بن عبد اللہ لکھ۔ اور لفظ رسول اللہ کو مٹا دے۔ اور اس کی جگہ ابن عبد اللہ لکھ دے۔ حضرت امیرؓ نے عرض کی۔ میں ہرگز وصف رسالت کو نہ مٹاؤں گا۔ پس آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام نے کاغذ کو حضرت امیرؓ کے ہاتھ سے لیکر لفظ رسول اللہ محو کر دیا۔ اور اس کی جگہ ابن عبد اللہ لکھ دیا۔ صحیح بخاری میں برابر سے روایت کی ہے۔ قال عمر النبی صلعم فی ذی القعدۃ فابی اہل مکہ یدعوہ ویدخل مکہ حتی قاصناہم علی ان تقیم بھا ثلثۃ ایام فلما کتبوا الكتاب هذا ما قاضی علیہ محمد رسول اللہ فقالوا لا تقر بها ولو نعلم انک رسول اللہ ما منعناک ولكن انت محمد بن عبد اللہ قال نارسول اللہ وانا محمد بن عبد اللہ ثم قال لعلی احم رسول اللہ قال لا واللہ لا احموک ابدًا فاخذ رسول اللہ م الكتاب فکتب هذا ما قاضی محمد بن عبد اللہ ان لا یدخل مکتبہ سلاح الا فی القرب الحدیث۔ راوی کہتا ہے کہ آنحضرتؐ نے ماہ ذیقعدہ میں عمرہ کا قصد فرمایا پس اہل مکہ نے آپ کو مکہ میں داخل نہ ہونے دیا۔ یہاں تک کہ آنحضرتؐ نے اُن سے اس بات پر صلح کی کہ میں تین روز یہاں ٹھہروں جب صلح نامہ لکھا گیا کہ یہ وہ معاہدہ ہے جس پر محمد رسول اللہؐ نے صلح کی ہے۔ کفار مکہ نے کہا ہم اس کا اقرار نہیں رکھتے۔ اور اگر ہم جانتے کہ نورسویٰ خدا ہے تو تم بھگو عمرہ کرنے سے نہ روکتے۔ لیکن تو محمد بن عبد اللہؐ ہے۔ فرمایا میں ہی رسول اللہ ہوں۔ اویں ہی محمد بن عبد اللہ ہوں پھر آنحضرتؐ نے علیؑ سے فرمایا۔ رسول اللہ کو محو کر دے عرض کی نہیں قسم خدا کی میں تجھ کو ہرگز محو نہ کروں گا پس رسول خداؐ نے عہد نامہ لیکر یہ لکھ دیا۔ یہ وہ عہد نامہ ہے جس پر محمد بن عبد اللہؐ نے اس امیرؓ پر صلح کی ہے۔ کہ میں بے غلاف سلاح لیکر مکہ میں داخل نہ ہوں گا کیونکہ حدیث کی ظاہر عبارت اور اس کا سیاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس لفظ کو آنحضرتؐ نے اپنے دست مبارک سے لکھا۔ قسطلانی نے شرح صحیح بخاری میں بیان کیا ہے۔ قیل کتب وهو لا یحسن بل اطلقت هذه بالكتابة والایمانی کو امینا لا یحسن الكتابة لانہ ما حرك یدہ تحریک من یحسن الكتابة انما حرکھا فجاء المکتوب صواباً من غیر قصد فهو معجزة ثم قال وقیل لما اخذ القلم اوحی اللہ الیہ فکتب وقیل مامات حتی کتب انتھی مختصراً بعض کا قول ہے کہ حضرتؐ نے لکھا اور وہ خوشنویس نہ تھے۔ بلکہ یہی لکھنا کتابت پر اطلاق کیا گیا۔ اور یہ آپ کے اہلی

ہونے کا منافی نہیں ہے۔ وہ کتابت اچھی نہ جانتے تھے۔ کیونکہ آپ نے اپنے اچھے کاتب کی طرح ہاتھ کو حرکت نہیں دی صرف اسکو ہلایا۔ اور تحریر بالارادہ اچھی آگئی پس وہ معجزہ ہے پھر کہا ہے۔ اور کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے جب قلم بکڑا۔ تو اللہ تعالیٰ نے آپ کی طرف وحی کی۔ پس آپ نے لکھا بعض نے کہا ہے۔ آپ نے انتقال نہیں فرمایا۔ یہاں تک کہ تحریر فرمایا (شیخ ابن حجر نے قصہ صلح کے بیان کرنے کے بعد مواہب لدینی میں فرمایا ہے۔ قیل کتب علیہ السلامیدۃ المبارک وکان معجزاً لہ) کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے اپنے دست مبارک سے لکھا۔ اور یہ حضرت کا معجزہ تھا۔ بعض علمائے جو اس کی تاویل امر بکتابت (لکھنے کا حکم دیا) سے کی ہے۔ وہ ظاہر کے خلاف ہے اور اس کا قیاس کتب انی قیصر اور کتب انی کسری (یعنی قیصر کو لکھا اور کسری کو لکھا) پر کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اور اس قصہ کا سیاق اس حمل کا انکاری ہے۔ اور بہت سے علمائے اہلسنت مثلاً ابوالولید باجی نے جو اعظم علمائے عرب سے ہیں بیان کیا ہے۔ کہ آنحضرتؐ صلعم نے خود اپنے دست مبارک سے لکھا۔ بعد اسکے کہ لکھنا بالکل نہ جانتے تھے۔ مدارج النبوة میں ابن حجر سے نقل کیا ہے۔ کہ علمائے افریقہ کی ایک جماعت علمائے باجی سے اس باب میں مواہب کی ہے۔ مغلان کے ایک عالم اس کا شیخ ابو ذر تھا۔ جو صحیح بخاری کا ایک راوی ہے۔ اور ابو الفتح۔ اور دیگر علمائے وقت اسکے ساتھ اس قول میں متفق تھے۔ اور آیہ کریمہ ما کنتم تتلو من کتاب ولا یحفظہ یحذرن من قطعاً عدم کتابت پر استدلال کرنا ضعیف ہے۔ کیونکہ زمانہ با قبل میں کتابت کا نہ ہونا زمانہ بعد میں حصول کتابت کا منافی نہیں ہو سکتا۔ یعنی پہلے نہ جانتے تھے پھر بعد ازاں حاصل ہو گیا۔

**حکایت** شیخ عبدالحق دہلوی نے مدارج النبوة میں نقل کیا ہے۔ کہ علمائے اندلس نے ابوالولید باجی کو اس قول پر تشیع و ملامت کی۔ اور اس کو کفر و زندقہ سے منسوب کیا۔ کہ تو نے جو کچھ کہا ہے قرآن کے خلاف ہے۔ اور اس باب میں وہاں کے ایک عالم نے یہ شعر کہا۔

شعر ہرئت ممن یشری دنیاہ بالخریۃ وقال ان رسول اللہ قد کتبنا

ترجمہ میں بیزاریوں اس شخص سے جو اپنی دنیا کو اپنی آخرت کی عوض خریدتا ہے۔ اور اس نے کہا ہے۔ کہ رسول اللہؐ نے کتابت کی۔ اور ان علمائے کہا کہ خدا تعالیٰ نے اپنے رسول صلعم کو خط و کتابت سے منزہ اور مبرا بنایا۔ اور اسکو نبی امی فرمایا۔ اور اس بات کو نبوت اور نبی کی

عسد یہ حکایت کتاب فتح الباری میں بھی ہے ۱۲

علمائے افریقہ میں باجی علم کتابت کا عامل ہو  
باجی کا علماء و فضلاء اس باب میں منظر

برہان قرار دیا۔ اور ارشاد فرمایا ماکنت تتلو من قبلہ من کتاب ولا تخطہ بيمينک اذا لا کتاب المبطون۔ (نہ تو پہلے سے تو کسی کتاب کو پڑھتا تھا۔ اور نہ اسکو اپنے دائیں ہاتھ سے لکھتا تھا تب تو ضرور اپنا بطل شک میں پڑھتا ہے) پس آنحضرت کے لکھنا کتاب کا ثابت کرنا اس برہان کے بطل ہونے کا موجب اور باعث کفر ہو گا جب یہ مناظرہ اور مجادلہ علما کے درمیان واقع ہو گیا تو حاکم وقت کے ان سب کو جمع کیا۔ اور جو علم و معرفت خود رکھتا تھا۔ اس سے ان سب کے مقابلے میں باجی کی ادا دی۔ اور کہا کہ یہ قول قرآن کا منافی نہیں ہے بلکہ قرآن کے مفہوم سے اخذ کیا گیا ہے کیونکہ نفی کتاب کو درود قرآن کے ماقبل سے مقید فرمایا ہے جب آنحضرت صلعم کامی ہونا ثابت ہو گیا اور اس سے حضرت کا معجزہ قرار کیا گیا۔ تو اس میں شک و ارباب سے امن حاصل ہو گیا۔ اب اگر بعد ازاں آنحضرت بلا کسی کی تعلیم کے کتابت کے عارف اور عالم ہو جائیں۔ تو اس میں کچھ بھی حرج نہیں ہے۔ اور یہ آنحضرت ص کا دوسرا معجزہ ہے۔

**وجہ سوم** یہ کہ آریہ کریمہ کا ظاہر عدم کتابت کی دلیل ہے نہ عدم علم کتابت کی۔ اور علم بہ کتابت میں بحث ہے۔ نہ کہ نفس کتابت میں۔ اور علم کتابت کا حاصل ہونا کتابت کرنے کا مقتضی نہیں ہے (یعنی جو کتابت جانتا ہو۔ وہ لکھ بھی ضرور۔ یہ ضروری نہیں) کیونکہ بہت سے سلاطین اور امرا ذوی الاقتدار حالانکہ خود علم کتابت رکھتے ہیں۔ اور اس میں ان کو بہت کچھ رسوخ اور دلچسپی حاصل ہے۔ مگر اکثر اوقات فرامین اور پرواجات خود تحریر نہیں کیا کرتے۔ اور اس کام کو منشی اور کاتب عموماً انجام دیا کرتے ہیں پس مصنف کا یہ قول بھی باطل ہو گا کہ قبالات اور سجلات کا لکھنا اور پڑھنا دارالقضا کے مقصدیوں اور عہدہ داروں کا کام ہے؛ قاضی کو لکھنا پڑھنا جاننے کی ضرورت نہیں۔

**وجہ چہارم** یہ کہ مصنف کے قول کہ قبالات اور سجلات کا لکھنا اور پڑھنا الحکم اور آریہ کریمہ ماکنت تتلو من قبلہ من کتاب کو مقام استدلال میں پیش کرنے سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں مصنف تحفہ نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔ کہ پڑھنے کا علم بھی قضا کی شرط نہیں ہے اس قول کا قائل ہونا قاضیوں کے گروہ کو جہل و نادانی پر تخریص و ترغیب دینا ہی بیشک اس قول سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ اس حکم مشہور کی تائید اور تقویت کی جائے۔ کہ زمانہ گذشتہ میں یہ رواج تھا۔ کہ قضا کا منصب جلیل القدر جاہلوں کے سپرد کیا جاتا تھا۔ اور اس ہمارے زمانے میں وہی دستور اور معمول چلا آتا ہے۔ فتاویٰ بزاز میں مذکور ہے۔ وقد دایت بنو احمی خوارزم دھل جماعۃ من فوض الیہم القضاء وکن ابیض نواحی دشت من لا یصح القضاء بھما

حاکم وقت کے معجزہ اول

بقول مصنف قاضی محض جاہل ہونا چاہیو آریہ کریمہ میں علم کتابت کی نفی نہیں ہو

حوالہ قیاس کا نہیں

فکیف قضاءہم وقد سئلت عن شہادۃہم انہ ہل یقبل فقلت نعم مع عدلین  
وکل ذلک من تھاوت امراء الدشت بالشرع وقد رأیت من العجائب ان واحدا  
من الامراء الذی یدعی انہ لم یمن مثلہ دینا قلد قضاء مدینۃ الی شارحہ اہل  
لا یعرف قرانا ولا حکما حتی یقضی باربعۃ مذاہب فقلت فیہ فقال انا اعلم بالمصلحتہ  
واللہ یعلم المصلحت من المصلح انہی - (میں نے نواحی خوارزم نیز نواحی دشت میں قاضیوں  
کی ایک جماعت دیکھی جن کی شہادت کے موافق حکم دینا صحیح نہیں ہرچہ جائیکہ ان کا حکم اور فیصلہ  
اور مجھ سے سوال کیا گیا کہ آیا ان قاضیوں کی شہادت قبولیت کے قابل ہے میں نے جواب دیا کہ  
ہاں مگر دو عادل گواہوں کی شہادت پر اور یہ سب کچھ امرائے و حکام دشت کا امر شریعت میں  
اتحاد اور سستی کرنے کا نتیجہ ہے۔ اور میں نے ایک عجیب بات دیکھی کہ ایک میر جو یہ دعویٰ کرتا تھا  
کہ مجھ جیسا کوئی شریعت پر چلنے والا نہیں ہے۔ اس نے شہر کی قضا ایک شراب خور جاہل کے حوالے  
کر دی جو نہ قرآن جانتا تھا۔ اور نہ احکام قرآنی کا عارف تھا یہاں تک کہ وہ چاروں مذہب کے  
موافق فیصلے کیا کرتا تھا میں نے اس باب میں اس سے دریافت کیا کہ جواب دیا کہ میں اس کی مصلحت  
کو خوب جانتا ہوں۔ اور مصلحت افساد کرنے والے اور اصلاح کرنے والے کا علم رکھتا ہے۔)

وجہ یہ کہ اگر بالفرض مصنف کے قول کو تسلیم کر لیں۔ تو اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ  
پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ سید رسل صلعم خطا و زلل سے معصوم اور روحی الہی سے  
موند اور نفس قدسی سے مشدد تھے۔ اس بزرگوار کو ان اوصاف کی موجودگی میں علم کتابت کی  
ضرورت نہ تھی برعکس اسکے دوسرے لوگوں کو نفس و جبلت میں کمی اور نقصان کی وجہ سے  
کتابت کی احتیاج باقی ہے کہ واقعات اور سوانحیات کو ضبط کرنے کے وقت جن کی اکثر اوقات  
ضرورت پڑتی ہے۔ اس سے کام لیں نیز انبیاء کے ساتھ اس باب میں قیاس کرنا اگر درست ہو  
تو لازم آتا ہے کہ علمی یعنی نابینا ہونے سے سلامت رہنا بھی شرط نہ ہو۔ حالانکہ بالاتفاق قضا  
کی شرائط میں داخل ہے کیونکہ حضرت شعیب علی نبینا وعلیہ السلام زیور بصارت سے  
عیاری اور ضالی تھے۔

**قول مصنف تحفہ** نیز ان کے اجاب میں (محدثین) احادیث غریبہ و نادرہ رکھتے ہیں  
مخالفان کے ایک یہ ہے کہ اگر ایک عورت جس کی بیٹی مر گئی ہو دعویٰ کرے کہ میں نے اپنی متوفیہ  
بیٹی کے پاس فلاں فلاں اسباب یا خادم امانت رکھا تھا۔ اس کا یہ دعویٰ بینا اور گواہوں کے

قاضیوں کا قیاس آنحضرت پر درست نہیں

بغیر ہی مقبول ہے۔ ابن بابویہ نے اس پر نص کیا ہے۔ اور یہ حدیث صریحاً قواعد شرع کے خلاف ہے کیونکہ شریعت میں کوئی دعویٰ بلا شہادت مقبول نہیں۔ قولہ تعالیٰ لولا جاء اباہ بعد شہداء فاذا المرءاتوا بالشہداء فادلتك عند الله ہم الکاذبون (وہ چار گواہ کیوں نہیں لاتے جب وہ گواہوں کو نہ لائیں پس یہی لوگ تو اللہ کے نزدیک جھوٹے ہیں) اور شرع کا مقصد جو اموال کی حفاظت کرنا ہے یہاں صریحاً فوت ہو جاتا ہے۔ انتہی۔

**جواب باصواب**۔ مدعی کے دعویٰ کو مبنیہ اور گواہوں کے بغیر قبول کرنا بالاب کی خصائص سے جو مصنف کے خیال میں مسائل صابئین، شاستر، ہندو اور یہودیت اور نصیرا سے مشابہ ہیں۔ شمار کرنا آجنگا کے جہل یا تجاہل کی دلیل ہے کیونکہ اس حکم میں حضرت ابو بکر صید بھی بعض فقہائے امامیہ کے ساتھ شریک ہیں۔ اسلئے کہ عامہ کی کتب احادیث میں وارد ہوا ہے جب جابر بن عبد اللہ انصاری خدمت خلیفہ اول میں حاضر ہو کر دعویٰ کیا کہ حضرت رسالت پناہی صلعم نے بحرن کے مال کی تہائی کا چھ سے وعدہ فرمایا ہے جناب خلافت آب نے اس دعویٰ کو بلا مبنیہ و شہود تسلیم کر کے مال بحرن کی تہائی اسکو عطا فرمائی۔ نیز اس حکم کو قواعد شریعت کے مخالف اور کلام الہی کے منافی جانتا آجنگا کے مذہب اہلسنت سے مرتد ہو جانے پر دلالت کرتا ہے۔ ترمذی نے اپنی جامع میں ابو جحیفہ سے روایت کی ہے ر قال رايت رسول الله ﷺ ابیصن وکان الحسن بن علی یشبہ وامرئنا بثلثة عشر قلو صاً فذہبنا نقبضہا فاتانا موتہ فلم یعطونا شیئاً فلما قام ابو بکر قال من کانت له عند رسول الله ﷺ عده فلیجی فقمنا الیہ فاخبرته فامرئنا ہما (میں نے دیکھا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ابیصن سے روایت کی تھی کہ ابیصن نے الحسن بن علی ان سے مشابہت رکھتے تھے۔ اور آنحضرت صلعم نے تیرہ اونٹنیوں کا حکم فرمایا۔ پس ہم ان پر قبضہ کرنے کے لئے گئے پس ہم آنحضرت کی موت کے وقت پہنچے ہم کو انہوں نے کچھ نہ دیا جب ابو بکر خلیفہ ہوئے تو فرمایا۔ جس سے رسول خدا صلعم نے کچھ وعدہ فرمایا ہو۔ وہ میرے پاس آئے۔ یہ حکم سنکر میں حاضر ہوا۔ اور حضرت کے وعدہ سے اطلاع دی۔ پس جناب خلافت آب نے ان کے لئے ہم کو حکم فرمایا، مشکوٰۃ میں بھی یہ حدیث اور بعد کی حدیث روایت کی گئی ہے۔ صحیح بخاری میں اس طرح واقع ہے۔ حد ثنا علی بن عبد اللہ قال ثنا علی بن عبد اللہ قال ثنا سفین قال ثنا ابن المنکدر قال قال سمعت جابرا قال قال لی النبی ﷺ لو جاء مال البحرین اعطیتک ہکذا

حضرت ابو بکر نے بحرن کا تہائی مال بلا شہادت و شہادت پر اعتراض  
دوسرا دعویٰ جو بلا شہادت و شہادت پر

مال مجرین سے ڈر کر ہزار ہا روپے عطا فرمایا اور اسے بے ثبوت دیا گیا

ابن بابویہ علیہ الرحمہ کی روایت کا مطلب

ثلاثاً فلم يقدم حتى توفي النبي فاصرا ابو بكر مناديا فنادى من كان له عند النبي عدة اودين فليأتنا فانيته فقلت ان النبي وعدني فحناني ثلاثاً  
ابن منكر سے روایت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں نے سنا کہ جابر کہتا تھا کہ رسول خدا صلعم نے مجھ سے فرمایا کہ اگر مجرین کا مال آجائے تو میں اس میں سے تہائی مال تجھ کو عطا کر دوں پس وہ مال نہ آیا یہاں تک کہ آنحضرت کا انتقال ہو گیا پس ابو بکر نے منادی کو حکم دیا۔ اور اس نے ندا دی کہ جس سے آنحضرت نے کچھ وعدہ کیا ہو۔ اور آنحضرت کے فحے اس کا کچھ قرض ہو۔ وہ ہمارے پاس آئے پس میں نے حاضر خدمت ہو کر عرض کیا کہ رسول خدا صلعم نے مجھ سے یہ وعدہ فرمایا ہے پس خلیفہ اول نے مجھ کو تہائی مال عطا فرمایا اور دوسری روایت کے آخر میں اس طرح منقول ہے۔ فحناني حثية فعددتها فاذا هي خمسمائة وقال حذ من ليها (پس مجھ کو کچھ مال عطا فرمایا میں نے اس کو شمار کیا۔ تو وہ پانچ سو تھے۔ فرمایا اس سے دو چاند لے لے۔ اور دوسری روایت کے آخر میں اس طرح روایت کی ہے۔ قال جابر فعند في يدي خمسمائة ثم خمسمائة ثم خمسمائة (جابر کہتے ہیں کہ حضرت ابو بکر نے میرے ہاتھ میں پانچ سو شمار کئے پھر پانچ سو۔ پھر پانچ سو شمار کئے) شیخ جلال الدین سیوطی نے تاریخ الخلفاء میں بھی اس حدیث کو شیخین سے روایت کیا ہے۔ اور اسکے آخر میں یہ عبارت زیادہ کی ہے فاعطاني الفاً وخمسمائة (پس مجھ کو ایک ہزار پانچ سو عطا فرمائے)۔

شیخ صدوق ابن بابویہ علیہ الرحمہ کے کلام کا حاصل مطلب یہ ہے کہ جب دختر متوفی کی مال اپنی امانت کا دعویٰ کرے اور دار ثمان خاموشی اور سکوت پر اصرار کر رہے ہوں۔ اس صورت میں مدعی علیہ کو منکرناکل کے حکم میں قرار دیکر مدعی کو قسم دی جاتی ہے۔ ایسا ہی مسئلہ مذہب شافعی میں بھی واقع ہے۔ اور اس حدیث صحیح کے مطابق ہے جو حاکم نے ابن عمر سے روایت کی ہے۔ نجم و ہج شرح منہاج میں فرماتے ہیں۔ امر المدعی علیہ علی السکوت عن وجوب المدعی جعل لمنكرناكل فيرد اليه من على المدعي لان النبي رد اليه من على طالب الحق رواه الحاكم عن ابن عمر وقال صحيح الاسناد وخرجه الدارقطني باسناد فيه مجاهيل وروى الشافعي عن عمر انه قضى بذلك في المختصر انتهى (مدعی کے جواب سے مدعی علیہ کا سکوت کرنا اس کو منکرناکل بنا دیتا ہے پس ایسی صورت میں مدعی کو قسم دی جاتی ہے ناکل وہ شخص ہے جو قسم نہ کھائے۔ اور اس سے انکار کرے۔ ۱۲۔ عہ مختصرہ شخص پر جو جائی حکم میں قرار ہو

ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے طالب حق کو قسم دی ہے۔ حاکم نے اسکو ابن عمر سے روایت کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ یہ صحیح الاسناد ہے۔ اور وارقطنی نے اس روایت کو ایسی اسناد سے روایت کیا ہے۔ جس میں مجاہیل واقع ہیں۔ اور شافعی نے عمر سے روایت کیا ہے۔ کہ آپ نے ایک مختصر کے باب میں اس کے موافق فیصلہ فرمایا ہے۔

**قول مصنف تحفہ**۔ مجملہ ان کے ایک یہ ہے۔ کہ اگر ایک شخص کا دشمن اس پر زنا کرنے کا دعویٰ کرے۔ اور اس کا کوئی گواہ نہ ہو۔ اس دشمن کو قسم دیکر خلاص کر دینا چاہئے۔ قذف کی حد اس کو نہ لگانی چاہئے۔ ان کے شیخ مقتول نے مبسوط میں اس پر نص کیا ہے۔ حالانکہ شرع میں قسم کو حدود کے معاملہ میں معتبر نہیں رکھا گیا۔ اور زنا کے مدعی پر جب وہ بیہیہ کے قائم کرنے سے عاجز ہو جائے۔ حد قذف کو واجب کیا ہے جیسا کہ قرآن میں نص کیا گیا ہے۔ اور اس مقام میں کہ دشمنی جو جھوٹی ٹہمت سے صریحاً تعلق رکھتی ہے۔ کس طرح اسکو نظر انداز کیا جائے۔ اور قسم پر جن ظن رکھا جائے۔ انتہی کلامہ۔

**جواب ماصواب**۔ اس قول کا مطلق اور غیر مفید ہونا ممنوع و باطل ہے کیونکہ حد قذف کو بعض علماء حق اللہ کہتے ہیں۔ اور بعض حق عباد جانتے ہیں۔ جو علماء کہ حق عباد جانتے ہیں۔ انہوں نے قسم کو اس میں معتبر جانا ہے۔ تحفۃ الفقہاء میں فرماتے ہیں وان طلب لمقذوف من القاضي ان يستخلف القاذف فانه لا يستخلفه عندنا خلافا للشافعی بناء علی ان حد القذف حق العباد عندہ (اگر مقتوف جس پر زنا کا الزام لگایا گیا ہے) قاضی سے درخواست کرے۔ کہ وہ قاذف (زنا کا الزام لگاتو والا) سے قسم طلب کرے یعنی اسکو حلف دے۔ تو ہمارے نزدیک قاضی اسکو حلف نہ دیگا۔ برخلاف اس کے شافعی کے نزدیک حلف دیکتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک قذف (الزنا حق العباد میں داخل ہے) قتبصر۔ اور مصنف نے جو یہ لکھا ہے۔ کہ نص علیہ شیئہم المقتول فی المبسوط۔ ان کے شیخ مقتول نے مبسوط میں اس پر نص کیا ہے۔ سو یہ قول بالکل ایسا ہی ہے۔ جیسے کسی ظریف نے کہا ہڑ کہ شیخ سعدی نے طوطی نامہ میں کیا ہی خوب فرمایا ہے ع اکایا ایھا الساقی ادرکسا وناولھا۔ تیر دارے ساقی! تو پیالے کو گردش دے۔ اور

یہم کو وہ پیالہ عطا فرما۔  
**قول مصنف تحفہ**۔ کتاب الشہادت میں بھی یہ لوگ عجیب و غریب چیزیں کہتے ہیں

مصحف کا جو غلط ہے۔ شافعی کی نزدیک قاذف کو قسم دینا درست ہے۔ جواب مقتول میں قذف پر اعتراض نہایت فنی ہے۔

دش برس کے نابالغ بچہ کی گواہی قصاص میں قبول کرتے ہیں۔ حالانکہ نابالغ بچہ کسی معاملہ میں شہادت دینے کی قابلیت نہیں رکھتا۔ اور خدا فرماتا ہے **وَالشَّهَدَاءُ اشْهَدُوا** یعنی من مر جائدکم (تم اپنے مردوں میں سے دو شخصوں کو گواہ بناؤ) قصاص کے مقدمہ میں جو جان کے تلف ہونیکا معاملہ ہے کس طرح بچہ کی شہادت قبول ہو سکتی ہے۔

**جواب باصواب**۔ امامیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ شہادت میں شاید (گواہ) کا نابالغ ہونا شرط ہے۔ جامع عباسی میں فرماتے ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ شہاد بالغا ہو۔ پس بچہ کی گواہی قابل سماعت نہیں۔ اور جراح (زخم) اور قصاص کے مقدمہ میں دش سال کے بچہ کی گواہی کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض مجتہدین بچوں کی گواہی کو مطلقاً جائز نہیں جانتے بعض کہتے ہیں کہ بچوں کی گواہی قصاص میں مقبول ہے۔ اور بعض مجتہد ایسے زخم سے اس گواہی کو قاص کرتے ہیں۔ جو موت واقع ہو نیکا باعث نہ ہو۔ اور فتویٰ یہ ہے کہ زخم کے سوا اور کسی معاملہ میں بچوں کی گواہی قابل سماعت نہیں۔ فاضل شیخ علی ماسحیہ مختصر نافع میں فرماتے ہیں۔ والفتویٰ انہ لا یقبل شہادۃ تھم لا فی الجراح (اور فتویٰ یہ ہے کہ جراحت کے سوا اور کسی معاملہ میں ان کی گواہی مقبول نہیں ہوتی) اس باب میں ان کی گواہی مقبول ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اکثر اوقات خصوصاً جراحت اور قتل کے باب میں جو بچوں کے درمیان واقع ہو۔ بچوں کے سوا اور کوئی گواہ نہیں ہوتا۔ اگر ایسے موقعوں میں بچوں کی گواہی قبول نہ کی جائے۔ تو اکثر حقوق کا معطل ہونا لازم آتا ہے۔ جب یہ مقدمہ واضح ہو گیا۔ پس معلوم رہے کہ مصنف نے جو کچھ اس مقام میں تحریر فرمایا ہے۔ چند وجوہوں سے مردود و باطل ہے۔

**وجہ اول**۔ یہ کہ مصنف کے سیاق کلام سے یہ ظاہر اور مفسر شرح ہونا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ قصاص میں بچوں کی شہادت کے مقبول ہونے کے قائل ہیں۔ اور یہ بات خلاف واقع ہے۔ کیونکہ قصاص میں بچوں کی شہادت کے مقبول ہونے والے قول کے موافق فتویٰ نہیں دیا جاتا۔

**وجہ دوم**۔ یہ کہ امام مالک کے نزدیک بھی بچوں کی شہادت مطلقاً مقبول ہے۔ اگرچہ وہ دش سال کے بھی کم عمر کے ہوں منظومہ میں اور اس کی شرح میں فرمایا ہے۔

یشہدا الصبیان فیما یقع من الجراح بانہم فیسمع

مسئلہ شہادت پر اعتراض۔ مسئلہ شہادت میں امامیہ کا مذہب مشہور۔ بچوں کی قبولیت شہادت کی وجہ وجہ یہ بعض علما کا قول ہے

(ترجمہ شعی: ان زخموں کے بارے میں جو بچے ایک دوسرے کو لگاتے ہیں۔ بچوں کی گواہی قبول کی جاتی ہے)۔

شرح: اذ اشهدا الصبیان علی ما وقع بدینہم من الجراحات قبل شہادۃ تہم وقفی  
بہا عند مالک لان ہذا الامور لا یحضر ہا غیر ہم فلولہ یقض بشہادۃ تہم فغفلت  
لہذا الحقوق انتہی رجب بچے ان زخموں کے بارے میں گواہی دیں۔ ان میں باہم واقع  
ہوتے ہیں۔ تو مالک کے نزدیک ان کی گواہی قبول کی جاتی ہے۔ اور اس کے موافق فیصلہ کیا  
جاتا ہے۔ اس لئے کہ ان امور میں بچوں کے سوا اور کوئی شخص موجود نہیں ہوتا۔ پس اگر ان کی  
شہادت کے موافق حکم نہ کیا جائے۔ تو یہ حقوق معطل ہو جاتے ہیں (پیر امامیہ کو خصوصیت تشبیح  
کرنے اور اس مسئلہ کو ان کے حصہ نص میں راجع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ بلکہ جب امام مالک  
کے نزدیک بچوں کی شہادت مطلقاً مقبول ہے۔ اور اس میں وہ سالہ ہو سکی بھی شرط نہیں ہے  
جو سن تمیز ہے۔ تو وہ بزرگوار تشبیح کے زیادہ تر سر اور ارور حقدار ہیں۔

وجہ سوم: آیہ کریمہ مذکورہ بالا سے وہ سالہ بچوں کی شہادت کی عدم قبولیت پر استدلال  
کرنا سدا دور استی سے بالکل عاری اور قالی ہے۔ کیونکہ محققین علماء اصول کے نزدیک  
لقب کا مفہوم معتبر نہیں ہے۔ نیز یہ دلیل اس امر کی مقتضی ہے۔ کہ عورت کی شہادت کسی مقام  
میں قابل سماعت نہ ہو۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ تفسیر معالم التنزیل میں فرماتے ہیں جامع الفقہاء  
علی ان شہادۃ النساء جائزۃ مع الرجال فی الاموال حتی تثبت رجلین ورجل و  
امرأتین وذهب الشافعی الی ما یطاع علیہ النساء غالباً کالولدۃ والمرضاع والنبیۃ  
والبکارتہ ونحوہا ینبئ بشہادۃ رجل وامرأتین ولشہادۃ اربعۃ نسوة (اس  
امر پر فقہاء کا اجماع ہو چکا ہے۔ کہ الوں میں مردوں کیساتھ عورتوں کی گواہی جائز ہے  
یہاں تک کہ وہ دو مردوں اور ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جاتے ہیں  
اور شافعی کا مذہب یہ ہے۔ کہ جن امور پر غالباً عورتیں مطلع ہوتی ہیں۔ جیسے ولادت شیرخواری  
یثبہ ہونا۔ باکرہ ہونا وغیرہ۔ وہ ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت سے یا چار عورتوں کی شہادت سے  
ثابت ہوتے ہیں۔ نیز یہ بھی لازم آتا ہے۔ کہ کفار کی گواہی بھی مسموع اور مقبول نہ ہو۔ کیونکہ لفظ رجال  
ضمیر (کم) مخاطبین کی طرف مضاف ہو۔ جو مسلمان ہیں۔ پس ظاہر الفاظ دلائل کرتے ہیں کہ  
کفار جو غیر مسلمین ہیں۔ ان کی گواہی مقبول نہ ہو۔ حالانکہ رئیس الفقہاء ابو حنیفہ کے نزدیک

ترجمہ شعی: ان زخموں کے بارے میں جو بچے ایک دوسرے کو لگاتے ہیں۔ بچوں کی گواہی قبول کی جاتی ہے۔

صفحہ ۳۲۲

ترجمہ شعی: ان زخموں کے بارے میں جو بچے ایک دوسرے کو لگاتے ہیں۔ بچوں کی گواہی قبول کی جاتی ہے۔

کفار کی شہادت مقبول ہے۔ بیضاوی میں فرمایا ہے قال ابو حنیفہ یسمع شہادۃ الکفار بعضہم علی بعض (ابو حنیفہ قائل ہیں کہ کفار کی شہادت ایک دوسرے کے حق میں قبول کی جاتی ہے)۔

**قول مصنف تحفہ** کتاب الصيد والذباح میں صریحاً نص قرآنی کے برخلاف اہل کتاب کے شکار کو حرام جانتے ہیں۔ انھیں۔

**جواب باصواب** یہ مسئلہ بھی مسائل اختلافیہ سے ہے۔ ابن عقیل ابن جنید اہل کتاب کے ذبیحوں کے مباح ہونے کے قائل ہیں۔ اور محمد بن بابویہ فرماتے ہیں کہ اگر ذبح کے وقت تسمیہ (بسم اللہ کہتا) اہل کتاب کے سنا جائے۔ تو اس کا ذبیحہ حلال ہے۔ ورنہ نہیں۔ اہل کتاب کے ذبیحوں کی حرمت میں جمہور امامیہ کا مستند اور معتد علیہ ان آیات و احادیث کا عموم ہے۔ جو تارک تسمیہ کے ذبیحہ کے حرام ہونے پر نص ہیں۔ جیسے آیہ و حرمة علیکم المیتة والدم و لحم الخنزیر وما اهل لغيرہ بہ والمنحقة والموقوذة والمتردية والعظيمة وما اکل السبع الا ما ذکیت وما ذبح علی النصب ان تستقسموا بالاذل مذککم فسق۔ یعنی تم پر حرام کیا گیا۔ مردار یعنی وہ حیوان جس کی روح بغیر ذبح کئے بدن سے نکلی ہو۔ اور خون اور سور کا گوشت۔ اور وہ جانور جس کے ذبح کرتے وقت اللہ کے سوا اور کسی کا نام پکارا گیا ہو۔ اور وہ جانور جو دبا کر اور گھونٹ کر مارا ہو۔ اور وہ حیوان جو لکڑی یا پتھر مار کر مارا ہو۔ اور وہ جانور جو بلندی سے گر کر مرے ہو۔ یا کسی جگہ سے گر کر مر گیا ہو۔ اور وہ جانور جو دوسرے جانور کے سینک مارنے سے مارا گیا ہو۔ اور وہ جانور جو کسی درندہ جانور کے کھانے سے مر گیا ہو۔ سوا اس کے جو ٹم کو مل گیا۔ اور تم نے اسکو ذبح کر لیا ہو۔ ورنہ ایک وہ اس طرح سے زندہ ہو کہ اپنی آنکھ کو حرکت دے۔ یا اپنی دم کو ہلاتے۔ اور وہ جانور جو ان پتھروں پر ذبح کیا گیا ہو جو بیت الاحرام کے گرد و نواح میں نصب کئے گئے ہیں کہ کفار زمانہ جاہلیت میں ان کی تعظیم کیا کرتے تھے۔ اور ان پر قربانیاں چڑھانے تھے اور مذبح جانور کا خون ان پر ملتے تھے۔ اور وہ جانور جن کو تیرہائے اقداح سے تقسیم کریں۔ اہل جاہلیت کو جب کوئی مہم پیش آتی۔ تو ازالام کی طرف رجوع کرتے تھے۔ اور وہ تین تیر ہوتے تھے۔ انکو ایک قبیلہ میں ڈال کر صبل کے مجاور کے پاس سپرد کر دیتے تھے۔ ایک تیر کے اوپر

ابو حنیفہ کی زندگی میں شہادت کفار مقبول ہے۔ ذبیحہ یا اعتراض۔ اقوال علماء امامیہ۔ ترجمہ آیات۔ تشریح ازالام

امریابی (محبوب میرے پروردگار نے حکم دیا ہے) دوسرے تیر پر بخانی ربی (محبوب میرے پروردگار نے منع فرمایا ہے) لکھا ہوا ہوتا تھا۔ اور تیسرا تیر حبکوئین کہتے تھے۔ اس پر کچھ لکھا ہوا نہ ہوتا تھا جب کوئی شخص کسی کام کا غم کرتا تو مہل کے مجاور کے پاس آتا۔ اور کچھ مددہ اسکے لئے لاتا۔ وہ اپنا ہاتھ ڈال کر ایک تیر نکالتا۔ اگر اس پر لکھا ہوتا امریابی تو فوراً اس کام میں مشغول ہو جاتا۔ اور اگر بخانی ربی لکھا ہوتا تو ایک سال تک اس کام کو ترک کر دیتا۔ اور اگر منج تکلتا تو پھر اس قبلی کی طرف رجوع کرتا تاکہ ذبیحہ کا پتہ چل جائے۔ یعنی وہ ازلام کے ساتھ اونٹوں کو ذبح کرتے تھے۔ اور ان کے ازلام بہت تھے۔ اور یہ فعل دائرۃ اسلام سے خارج ہونا اور باہر نکلنا ہے اور مثلاً وہ حدیث جس کو بخاری نے اپنی صحیح میں اپنی اسناد کیساتھ عدی بن حاتم سے روایت کیا ہے۔ قال سالت النبی صلعم فقال اذا ارسلت کلبک الملعون فقل کل واذا اکل فلا تاكل فانما اسکھ علی نفسه قلت ارسل کلبی فاجد منه کلبا آخر قال فلا تاكل فانما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب آخر (عدی کہتا ہے کہ میں نے آنحضرت صلعم سے سوال کیا۔ فرمایا۔ جب تو اپنے تعلیم دادہ کتے کو شکار پر چھوڑے۔ اور وہ مار ڈالے تو تو کھالے۔ اور جب وہ کھالے۔ تو تو مت کھا۔ کیونکہ اس نے اس (شکار) کو اپنے نفس کیلئے پکڑا ہے۔ میں نے عرض کی۔ میں اپنے کتے کو چھوڑتا ہوں۔ اور اسکی جگہ دوسرے کتے کو پاتا ہوں۔ فرمایا۔ پس تو مت کھا۔ کیونکہ اپنے کتے پر تو نے بسم اللہ پڑھی تھی۔ اور دوسرے کتے پر تو نے بسم اللہ نہیں پڑھی۔ اور یہ حدیث اور ایسی ہی اور احادیث تسمیہ کے وجوب میں نص ہیں۔ قسطلانی نے شرح بخاری میں بیان کیا ہے۔ ظاہرہ وجوب التسمیہ حتی لو ترکھا سمحوا او عمد انکل وهو قول اهل الظاہر انتہی (اس حدیث کا ظاہر تسمیہ کو وجوب کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی سہواً یا عمداً اسکو ترک کر دے۔ تو کھانا ممنوع ہے۔ اور یہ اہل ظاہر کا قول ہے) اور یہ ظاہر ہے کہ یہود اور نصاریٰ تسمیہ نہیں کرتے۔ یعنی ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیتے۔ قسطلانی شرح صحیح بخاری میں اس ذبیحہ کی حلیت پر جس کے ذبح کرتے وقت عمداً تسمیہ کو ترک کر دیا گیا ہو استدلال کرتے ہوئے بیان کرتا ہے۔ وقال اللہ تعالیٰ وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم و ہم کالیمعون انتہی (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ ابراہیل کتاب کا طعام تمہارے لئے حلال ہے۔ حالانکہ وہ تسمیہ نہیں کرتے) نیز یہودی خدا تعالیٰ کو عزیر کا باپ جانتے ہیں۔ اور نصاریٰ مسیح علی نبینا وعلیہ السلام کو خدا جانتے ہیں۔ پس انکی مراد اللہ سے مسیح

یہود و نصاریٰ کا ذبیحہ مخصوص کتاب سنت کے موافق حرام ہے

علمائے حضری کے استفتاء کا جواب

علیہ السلام ہوگی۔ نہ کہ جناب باری تعالیٰ۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ ومن یعبد غیر اللہ  
النصارى الذین یعبدون المسیح (اور غیر خدا کی عبادت کرنے والوں میں سے نصاریٰ ہیں۔ جو مسیح کی  
عبادت کرتے ہیں) نیشاپوری نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔ ولان النصارى اذا سجدوا لله تعالیٰ  
فاغایرید بہ المسیح (اور اس لئے کہ جب نصاریٰ اللہ تعالیٰ کا نام لیتے ہیں۔ تو وہ اس سے مسیح  
علیہ السلام ہی مراد لیتے ہیں) پس اہلال اور تسمیہ والد عزیر اور مسیح کے نام سے ہوگا۔ نہ کہ اللہ تعالیٰ کے  
نام سے۔ اور حقیقت میں تسمیہ آنسو متروک ہو جاتا ہے۔ اور تارک تسمیہ کا ذبیحہ بموجب نص مذکور اور دیگر  
نصوص کی بنا پر حرام ہے۔ حرام ہے۔ پس یہود و نصاریٰ کا ذبیحہ کتاب سنت و نصوص  
کی موافق حرام ہے جیسا کہ امامیہ اسکے قائل ہیں۔ نیز وہ روایت بھی اس قول کی مؤید ہے۔ جسکو تہقیق اور  
صاحب حلیۃ الاولیاء اور شیخ جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر میں ابن عباس سے روایت کیا ہے  
نہی عن ذبیحۃ نصاری العرب یعنی آنحضرت صلعم نے عرب کے نصاریٰ کے ذبیحہ سے منع فرمایا۔  
اور اکثر محققین علم اصول فقہ کے نزدیک صفت کا مفہوم حجت نہیں ہے پس نصاریٰ کو عرب کے لفظ سے  
تخصیص کرنے سے نصاریٰ عرب کے ذبیحہ کی حرمت کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ صاحبان غور و تامل پر  
پوشیدہ نہیں ہیں۔ اور شافعی اس حدیث کے ظاہر پر عمل کر کے حرمت کو نصاریٰ عرب کے ذبیحہ سے مخصوص  
جانتا ہے۔ نیز سید جمال الدین محارث نے کتاب وضو الاحباب میں لکھا ہے کہ آنحضرت صلعم نے علاؤ  
حضرتی کے جواب میں جس نے حضرت سے یہ استفتاء کیا تھا کہ یہود و نصاریٰ سے کس طریق پر عمل کروں  
تحریر فرمایا تھا کہ جو کوئی اپنی یہودیت اور مجوسیت پر باقی رہے۔ اس سے جزیہ لے لے۔ اور مسلمان اس  
جماعت سے مناکحت نہ کریں۔ اور ان کے ذبیحہ کو نہ کھائیں۔ انتہی کلامہ۔ اور نہ ہی میں اصل حرمت کے  
جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور ان احکام کا ناسخ ثابت نہیں ہوا پس اہل کتاب کے  
ذبیحہ کی حرمت خدا و رسول خدا کے حکم کے موافق ہے۔ نہ کہ اس کے مخالف۔ جیسا کہ فاضل مصنف  
نے گمان کیا ہے۔ اور آیہ طعامہم حل لکم وطعامکم حل لہما اور اسی قسم کی دوسری آیات  
بحکم یعنی گوشتوں کے سوا اور چیزوں سے مخصوص ہیں پس اس صورت میں آیت کریمہ مذکورہ کی مخالفت  
لازم نہیں آتی۔ اور کتاب سنت کے نصوص جو بطریق عامہ صحاح ستہ میں وارد ہیں۔ اسکی تخصیص  
کرتے ہیں۔ نیز دیگر احادیث مستفیضہ بھی جو طرق اہلبیت علیہم السلام میں مروی ہیں۔ تخصیص کی  
تائید کرتی ہیں مزید برآں یہ کہ عطاء بن ریح جو میں الفقہ ابو ضیفہ کوئی کے اکابر و اجلہ مشائخ اور  
اساتذہ سے ہے۔ اور حسن ابصری شعبی اور سعید بن مسیب جو اعظم تابعین سے ہے۔ اس قول کے قائل ہیں

چنانچہ تفسیر نیشاپوری میں اس کی تصریح موجود ہے۔ پس اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔ ذکر کرنا محض بیکار اور بالکل لغو ہے۔ اور اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ ایک الگ سالہ میں تحریر کیا گیا ہے جس کا جی چاہے اسکو مطالعہ فرمائے۔

### قول مصنف مخفیہ

### جواب باصواب

مصنف کے اس قول کا مطلق اور غیر مقید طور پر واقع ہونا یہ ظاہر کر رہا ہے کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور صریحاً کذب ہے کیونکہ اہلسنت کا ذبیحہ صحیح تر قول کی بنا پر جو اکثر علماء کا مختار قول ہے حلال ہے بشرطیکہ ذبح کرتے وقت التسمیہ کیا گیا ہو۔ ہاں نا صبی جو عداوت اہلبیت علیہم السلام کا اعلان کرتا ہو۔ اس کے ذبیحہ کو حرام جانتے ہیں۔ کیونکہ اہلبیت پیغمبر کی محبت دین اسلام کے ضروریات میں سے ہے۔ اور جو شخص دین اسلام کی ضروری چیز کا منکر ہو۔ وہ کفار کے حکم میں ہے۔ اس لئے اس کا ذبیحہ ذبیحہ کفار کے حکم میں ہے۔ برخلاف ان اہلسنت جو اہلبیت کے محبوں وہ اس حکم سے خارج ہیں۔ نیز بعض کا قول یہ ہے کہ بعض اہلسنت مثلاً شافعیہ کے نزدیک اس ذبیحہ کا کھانا مباح ہے۔ جس کے ذبح کرتے وقت عداً التسمیہ کو ترک کیا گیا ہو۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے ان متروک التسمیۃ عند الشافعی مباح (جس حیوان کے ذبح کرتے وقت عداً التسمیہ یعنی بسم اللہ کہنا ترک کر دیا گیا ہو۔ وہ شافعی کے نزدیک مباح ہے) متفق اور مفرق میں فرمایا ہے قال الشافعی یجوز اکلہا (شافعی کا قول ہے کہ اس ذبیحہ کا کھانا جائز ہے) اور مالک بھی ایک روایت کے بموجب جو اس سے کی گئی ہے متروک التسمیہ ذبیحہ کے مباح ہونیکا قائل ہے تیر متفق و مفرق میں مذکور ہے۔ وعنہ اے مالک روایۃ ثالثۃ انه یجوز اکلہا علی الاطلاق سواء ترکھا عمدًا أو سهواً (اور مالک سے ایک تیسری روایت یہ ہے کہ اس ذبیحہ کا کھانا مطلقاً حلال ہے۔ خواہ التسمیہ کو سہواً ترک کیا گیا ہو یا عمدًا) حالانکہ ذبیحہ کے حلال ہونے میں بموجب مقیمون آیہ لاتاکلوا مما لم یذکر اسماء اللہ علیہ (اس ذبیحہ کو نہ کھاؤ جس پر اسد کا نام ذکر نہیں کیا گیا) کے ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا شرط ہے۔ چنانچہ حنفیہ بھی اس قول کے قائل ہیں۔ پس اہلسنت کے بعض فرقوں کا ذبیحہ جنتیک کہ تسمیان سے شانہ جائے۔ کھانا جائز نہیں۔ اور حنفیہ کا ذبیحہ جو ذبیحہ کے حلال کرنے میں امامیہ کی طرح التسمیہ کو شرط قرار دیتے ہیں۔ اور اہلبیت علیہم السلام کی عداوت کا اعلان نہیں کرتے حلال اور طیب ہے بشرط لمعہ میں فرمایا ہے۔ ولا یشترط الا یان علی الاصح

بعض علماء کا اعلام اہلسنت  
اسی قول کے قائل ہیں۔

بروایتی مالک بھی ذبیحہ شافعی کا ہم مقام ہے۔ شافعی کی نزدیک بسم اللہ ذبیحہ حلال ہو۔ صحفہ ۳۲ امامی کا ذبیحہ حرام ہے۔ آخر حق فرمائیے

حوالہ تشریح ملو

بقول امیر المؤمنین من دان بکلمۃ الاسلام وصام وصلی قد بیعتہ لکم حلال اذا  
نکد ومفہوم الشرط انہ اذا لم یذکر اللہ علیہ لم یحل وان لم یعتبر الا بمان صح  
مع مطلق الخلاف اذا لم یتکین بالقاعد النصب بعد اؤۃ اهل البیت علیہم السلام  
فلا یحل حیث ذبیحہ لہ ولایۃ ابی بصیر عن ابی عبد اللہ ع قال ذبیعۃ الناصب لا  
یحل لا رتکاب لناصر خلاف ما هو المعلوم من دین النبی ثبوت ضرورتہ فیكون  
کافراً فیتناولہ ما دل علی تحریم ذبیعۃ الکافر ومثلہما الخارجی والمجسم اور قول اصح  
کے موافق ذبح کرنیوالے کا مومن ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ امیر المؤمنین علیہ السلام نے فرمایا ہے جو  
شخص کلمہ اسلام کا قائل ہو اور روزہ نماز کرنا ہو اس کا ذبیحہ تمھارے لئے حلال ہے جبکہ وہ ذبح  
میں خدا کا ذکر کرے اور بشرط کا مفہوم یہ ہے کہ جب اس پر اللہ کا ذکر نہ کیا جائے وہ حلال نہیں  
ہوتا اور اگر ایمان کو معتبر نہ رکھا جائے تو مطلق خلاف کی موجودگی میں صحیح ہے جبکہ عداوت اہلبیت  
علیہم السلام میں ناصبیت کے درجہ کو نہ پہنچا ہو پس اس حالت میں اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہے کیونکہ  
ابو بصیر نے حضرت صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا ہے کہ ناصبی کا ذبیحہ  
حلال نہیں ہے کیونکہ ناصبی نے اس چیز کا ارتکاب کیا ہے جو اس چیز کے خلاف ہے جس کا ثابت  
ہونا دین نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ضرورۃ معلوم ہے پس وہ کافر ہو جاتا ہے پس کافر کے ذبیحہ  
کے حرام کرنے پر جو چیز دلالت کرتی ہے وہ اسکو بھی پالیتی ہے اور خارجی اور مجسم اس کی مانند ہیں  
الغرض اس قول میں اہلسنت سے وہ فرقہ مراد ہے جو متروک التسمیہ ذبیحہ کے کھانے کی حلیت کے  
قائل ہیں کیونکہ جب تسمیہ کا ترک کرنا جائز ہو گیا تو احتمال ہو سکتا ہے کہ سستی کی وجہ سے جو  
فطرت الثانی میں ہے ذبح کرنیوالے نے عمدۃ تسمیہ کو ترک کیا ہو اور ظاہر ہے کہ ذبح کے وقت  
تسمیہ کو شرط کرنیوالوں کے نزدیک اس شخص کا ذبیحہ حرام ہے جو عمدۃ تسمیہ کو ترک کرے اور یہ  
قول امامیہ سے مخصوص نہیں ہے کیونکہ رئیس الفقہاء ابو ضیفہ کے نزدیک بھی متروک التسمیہ ذبیحہ کا  
کھانا حرام ہے متفق و مفترق میں مذکور ہے واما التسمیۃ علی الذبائح والاضاحی فقال  
ابو حنیفۃ ان ترک الذابح التسمیۃ عمداً فالذبیعۃ منہ کلا یوحی وان ترک کھانا سباً  
اکلت (ذبیحوں اور قربانیوں پر تسمیہ کے ترک کرنے کے بارے میں ابو ضیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر ذابح  
نے تسمیہ کو دانستہ ترک کیا ہے تو اس کا ذبیحہ کھایا نہ جائے اور اگر تسمیہ کو بھول کر ترک کیا ہے  
تو کھایا جائے فتح الباری میں فرمایا ہے واختلف الہما فی التسمیۃ فذهب الشافعی الی

اس قول میں اہلسنت و تارک التسمیہ اور

انھما سنة فلو تركها عمداً وسهواً يجل الصيد والحديث حجة عليه وقالت الظاهرية ان التسمية واجبة فلو تركها سهواً او عمداً لم يجل وقال ابو ذنيفة لو تركها عمداً لا يجل ولو تركها سهواً يجل انتهى (تسمیہ کے باب میں علماء کا اختلاف ہے شافعی کا مذہب یہ ہے کہ وہ سنت ہی۔ اگر اسکو عمداً یا سہواً ترک کر دیا جائے۔ تو شکار حلال ہے۔ اور یہ حدیث اس پر حجت ہے اور قرعہ ظاہر یہ کہتا ہے کہ تسمیہ واجب ہے۔ اگر اسکو سہواً یا عمداً ترک کیا جائے۔ تو حلال نہیں۔ اور ابو ذنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر تسمیہ کو عمداً ترک کرے۔ تو حلال نہیں۔ اور اگر سہواً ترک کرے تو حلال ہی اس بیان سے واضح ہو گیا کہ حنفیہ کے نزدیک بھی بعض اہل سنت مثلاً شافعیہ کا ذبیحہ اور حسب روایت سوم مالکیہ کا ذبیحہ جبکہ دانستہ تسمیہ کو ترک کیا ہو حرام ہے۔ چونکہ حنفیہ اس قول میں امامیہ کے ساتھ مشترک ہیں۔ اس لئے اس باب میں اس مسئلہ کا مندرج کرنا محض غیث ہی۔

**قول مصنف تحفہ**۔ نیز یہ لوگ اس شخص کے ذبیحہ کو بھی حرام جانتے ہیں۔ جو ذبح کے وقت قبلہ رو نہ کرے۔ اور ان امور پر کوئی دلیل شرعی قائم نہیں ہے۔ اور یصوص کا عموم اس شرط زائد کو باطل کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ وکلوا مما ذکرنا اسماء اللہ علیہ ان کنتم من یاءوناً مومنین انتہی کلامہ (کھاؤ اس چیز کو جس پر اللہ کا نام ذکر کیا جائے۔ اگر تم اس کی آیات پر ایمان لائے ہو)

**جواب باصواب**۔ جو کچھ اس مقام میں مصنف نے افادہ فرمایا ہے۔ وہ ایک نہایت عجیب غریب افادہ ہے۔ جس سے اپنی جہالت کو سب پر ظاہر اور آشکار کر دیا ہے۔ اس لئے کہ اس مسئلہ میں امامیہ نے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تاسی اور پیروی کو اپنا مستند اور معتد علیہ بنایا ہے۔ اور اس امر سے تمسک کیا ہے۔ جو آنحضرت صلعم کے زمان سعادۃ نشان میں معمول اور روزمرہ کا دستور تھا۔ جیسا کہ کتب معتبرہ اس پر ناطق ہیں۔ اور امامیہ کے نزدیک ثابت ہو گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ذبیحہ کو ذبح کرتے وقت ہمیشہ قبلہ کی طرف اس کا رخ فرمایا کرتے تھے۔ اور کبھی کسی وقت اس کو ترک نہیں فرمایا۔ اور یہ بات وجوب کی علامت ہے پس اس کا ترک کرنا حرام ہے۔ اور آنحضرت کا ذبح کے وقت استقبال قبلہ پر مداومت فرمانا اہلسنت کی کتب معتبرہ میں بھی وارد ہوا ہے۔ سب کو بالاستیعاب یہاں ذکر کرنا باعث تطویل ہے۔ لیکن تاہم بعض کو ذکر کیا جاتا ہے۔ منجد ان کے شیخ نور الدین ابوالحسن علی شاذلی نے جو اکابر متصوفہ اور اعظم علمائے اہلسنت سے ہے۔ منہج الوفیہ شرح رسالہ غریہ

آنحضرت ہمیشہ ذبیحہ کو قبلہ رو فرماتے تھے۔ امامیہ آنحضرت کی پیروی کرتے ہیں۔ انتقبال قبلہ پر احترام تسمیہ کے باب میں اہل سنت کا اختلاف

ورقہ مالکیہ میں فرمایا ہے صفة المستحب ان یضع الذبیحة علی یسارہا متوجہة للقبلة ہذا عام فی الاضحية وغیرہا (مستحب یہ ہے کہ ذبیحہ کو اس کے بائیں پہلو پر قبلہ رو لٹائیں یہ قربانی اور غیر قربانی میں عام ہے) نیز فرمایا ہے۔ ولینتخب توجیہ الذبیحة الی القبلة اقتداءً برسول اللہ وقد نقل ابن المنذر الاجماع علی استحباب ذلک وان ترک توجیہا بعد ذلک ونسیاناً فلا خلاف فی جوازنا کھاوان ترکہ عامداً اتفاقاً ابن القاسم یوکل کما لو ذبح بیسارہ وانہ رجا ترک مندوباً وقال ابن الدار کا احب ان یوکل لتركه السنہ انتہی مختصراً اور ذبیحہ کا یسوخدا صلعم کی پیروی میں قبلہ رو کرنا مستحب ہے۔ اور ابن منذر نے اس کے استحباب پر اجماع کو نقل کیا ہے۔ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے یا بھول کر رو قبلہ کرنا ترک کر دے تو اس ذبیحہ کے جواز میں کسی قسم کا خلاف نہیں ہے اور اگر دانستہ اسکو ترک کرے۔ تو ابن قاسم نے کہا ہے کہ وہ کھا یا جائے۔ جیسا کہ اگر اپنے بائیں ہاتھ سے ذبح کیا جائے تو اس کا کھانا درست ہے۔ گویا کہ اس نے ایک امر مندوب کو ترک کیا ہے۔ اور ابن الدار نے کہا ہے۔ میں اس ذبیحہ کا کھانا پسند نہیں کرتا۔ جس میں ترک ملت کیا جائے۔)

نجم وکج شرح منہاج میں جو شافعیہ کی ایک معتبر کتاب ہے۔ فرمایا ہے۔ ویوجب للقبلة ذبیحۃ کما فعل النبی صلعم لانھا افضل الجرات وھونی الاضحية والھدی اشد استحباً بان قیل ینبغی الکراہۃ فی ھذہ الحالۃ لانھا حالۃ اخراج نجاسة فکانت کالبول فالجواب انھا حالۃ لیست مستحب فیھا ذکما للہ انتہی (اور اپنی ذبیحہ کو قبلہ رو کرے جیسا کہ پیغمبر صلعم نے کیا ہے۔ کیونکہ وہ یعنی قبلہ سب سمٹوں میں افضل ہے۔ اور ایسا کرنا قربانی اور ہدی میں بہت ہی زیادہ مستحب ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ اس حالت میں کراہت مناسب ہے کیونکہ وہ اسکی نجاست کے نکالنے کی حالت ہے پس گویا پیشاب کرنے کی سی حالت ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایسی حالت ہے۔ جس میں خدا کا ذکر کرنا مستحب ہے)

المختصر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فعل اور تقریر اس قول کی تائید کرتے ہیں۔ اور نص قرآنی کا عموم بھی آنجناب صلعم کے فعل اور تقریر سے مخصوص ہو گیا ہے۔ اور اکثر اہل اسلام کا عمل اس کا معین و معاضد ہے۔ خلاصہ یہ کہ اہل سنت و جمیع کے قبلہ رو کرنے کو مستحب جلتے ہیں اور امامیہ واجب سمجھتے ہیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ واجب کا ترک کرنا حرام ہے۔ پس مصنف کا

یہ قول کہ ان امور پر کوئی شرعی دلیل قائم نہیں ہے۔ باطل اور بے اصل ہے۔ اور اس قول امامیہ کا آیہ کلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ کے مخالف ہونا بھی ساقط ہو گیا۔ اس لئے کہ آیہ کریمہ مذکورہ مخصوص ہے۔ اور اس کا مضمون شرائط سے مشروط ہے۔ اور مسئلہ زیر بحث میں شرط اباحت منتفی ہے اور یہ بدیہی ہے۔ کہ محرمات پر بسم اللہ پڑھنا انکی اباحت یعنی مباح ہونیکا باعث نہیں ہوتا۔ یعنی حرام چیز بسم اللہ پڑھنے سے حلال اور مباح نہیں ہو جاتی۔

**قول مصنف تحفہ** - نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص غیر عادی اوزار سے شکار کرے۔ وہ شکار اسکی ملک نہیں ہوتا۔ حالانکہ عادی اور غیر عادی اوزار میں ہرگز کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ انتہی کلامہ۔

**جواب باصواب** مصنف نے جو ارشاد فرمایا ہے۔ کہ عادی اور غیر عادی اوزار میں ہرگز کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ یہ محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل ایسی قائم نہیں ہے جو نفس کے اطمینان کا باعث ہو سکے۔ اس لئے ہرگز قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہے کیونکہ جو الفاظ کتاب و سنت میں وارد ہوئے ہیں۔ وہ متعارف پر محمول ہیں۔ اور متعارف اور متبادر اوزار عادی اوزار ہی ہے۔ والاصل بقاء ماکان علی ماکان (اور اصل یہ ہے کہ چیز اپنی پہلی حالت پر باقی رہے) پس غیر عادی کو عادی میں داخل کرنا اصل کے خلاف ہے۔ اور اس کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔ اور دلیل نہ ہونے کی حالت میں یہ حکم بھی درست نہیں ہے۔

**قول مصنف تحفہ** - کتاب الاطعمہ میں عجیب و غریب اختراعی مسائل رکھتے ہیں مردار جانور کا دودھ اور اسکی اوچھڑی حلال جانتے ہیں۔ انتہی۔

**جواب باصواب** - یہ تحریر چند وجہوں سے مدفوع اور مردود ہے۔

**وجہ اول** - یہ کہ مذہب اہلسنت میں کتاب اطعمہ میں تمام مذاہب مل سے بڑھ کر عجیب و غریب اختراعی اور خارج از قیاس مسائل موجود ہیں جس مضمون مالا یدرک کلمہ لایندرک کلمہ (اگر ساری چیز نہ پاسکیں تو ساری ترک بھی نہیں کی جاتی) انشاء اللہ عاتقہ کتاب میں بطور نمونہ کچھ تھوڑے مسائل عرض کئے جائیں گے۔

**وجہ دوم** - یہ کہ اس قول کا مطلق ہونا یہ ظاہر کرتا ہے۔ کہ کل علمائے امامیہ مردار کے دودھ کو حلال جانتے ہیں۔ یہ بات صریحاً کذب ہے۔ کیونکہ مردار جانور کے دودھ کے حلال ہونیکے باب

مسئلہ شکار پر اعتراض

جواب مقتول

کتاب اطعمہ اہلسنت میں عجائب مسائل مردار جانور کے دودھ پر اعتراض

جمہور علماء امامیہ کا قول

میں علمائے امامیہ میں اختلاف ہے متاخرین کے نزدیک معتد اور مختار قول حرمت ہے۔ شرائع میں فرمایا ہے۔ والاشبہ التعہیم بملاقات الملیت (اشبہ قول یہ ہے کہ وہ میت کے ملنے سے حرام ہو جاتا ہے) غایۃ المرام میں فرمایا ہے۔ قال ابن ادریس ان حرام لما رواہ وہب بن وہب عن الصادق علیہ السلام عن الباقر علیہ السلام انہ سئل عن شاة کانت فغلب منها لبن فقال قال علی علیہ السلام ذلک الحرام محضاً لانه ینجس بملاقاة المیة واختارہ المتأخرون وهو المعتمد اتفقوا (ابن ادریس کا قول ہے کہ وہ حرام ہے۔ اسلئے کہ وہب بن وہب نے صادق علیہ السلام سے باقر علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ حضرت سے دریافت کیا گیا کہ ایک بکری مرگئی اور اس کا دودھ نکالا گیا پس حضرت باقر علیہ السلام نے فرمایا کہ علی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ وہ محض حرام ہے۔ کیونکہ وہ مردار کی ملاقات سے نجس ہو جاتا ہے۔ اور اسکو متاخرین علمائے اختیار کیا ہے۔ اور یہی معتد ہے) اور اس مسئلہ میں دودھ سے علماء کی مراد جاما ہوا دودھ ہے۔ جیسا کہ شرائع اور مختصر نافع کی عبارت سے صریحاً یہ بات ظاہر ہوتی ہے۔ کیونکہ اس قول کو جامدات میں بیان کیا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ دودھ اصل میں بہنے والی اور مانع چیز ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ رئیس الفقہاء ابو حنیفہ کے نزدیک مردار جانور کا دودھ مطلقاً طہا ہے خواہ مانع ہو۔ خواہ جامد۔ اور اس کے دونو صاحب یعنی امام محمد اور ابو یوسف کے نزدیک اگر مردار جانور کا دودھ جامد ہو پاک ہے۔ اور دھونے کے بعد اس کا کھانا حلال ہے۔ کافی میں جو فقہ حنفیہ کی ایک معتبر کتاب ہے۔ فرمایا ہے۔ لبن المیة وانفتحہا طہا عند ابی حنیفہ ما لے ثلث او جامدة وحندھا ان کانت جامدة فہی طہا و لیوکل اذا غسلت (مردار جانور کا دودھ اور اس کا شیردان ابو حنیفہ کے نزدیک پاک ہے۔ مانع ہو یا جامد۔ اور صاحبین کے نزدیک اگر وہ جامد ہو۔ تو پاک ہے۔ اور دھونے کے بعد کھایا جاسکتا ہے) اور اس حکم کا عجیب و غریب ہونا صاحبان الصاف پر پوشیدہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرع اطہر میں غسل یعنی دھونیکو ازالہ نجاست کیلئے مقرر فرمایا ہے نہ ازالہ حرمت کے لئے پس مردار جانور کے جے ہوئے دودھ کے غسل یعنی دھونے کو ازالہ حرمت میں کچھ بھی دخل نہیں ہے۔ ورنہ ضروری ہے کہ یہ مجرب عمل تمام محرمات میں معمول ہو جائے۔ الغرض اس قسم کے مسائل میں مصنف کا تشبیح فرمانا اس امر کی روشن دلیل ہے کہ جناب موصوف کو اپنے ہی مذہب کے فقہی مسائل میں تجار و مدخلت حاصل نہیں ہے۔ چہ جائیکہ

مصفیہ ۳۲۸ ابو حنیفہ کا نزدیک مردار کا دودھ پاک ہے۔ دھو بیج نجاست زائل ہوتی۔ نہ کہ حرمت

مذہب امامیہ میں تخر اور مداخلت ہو۔ باوجود ان تمام خوبیوں کے علوم نقلیہ و عقلیہ کے تخر اور تدرب کے باب میں آسمان ہفتم پر امن الملکی کا نقارہ بجاتے ہیں۔ ان ہذا الشیء عجائب۔

**وجہ چہارم۔** یہ کہ اس مسئلہ کا اس باب میں جو خصائص امامیہ کے بیان کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے ذکر کرتا محض عبت اور لغو ہے۔ اس لئے کہ امام محمد اور ابو یوسف بھی اس مسئلہ میں امامیہ کے ساتھ شریک ہیں۔

**وجہ پنجم۔** یہ کہ مردار جانور کی اوجھڑی کا حلال جاننا جو مصنف نے امامیہ کی طرف منسوب کیا ہے محض جھوٹ اور صریحاً افتراء ہے۔ امامیہ کی کسی کتاب میں یہ حکم وارد نہیں ہوا۔ کہ مردار جانور کا شیمہ (اوجھڑی) حلال ہے جتنیک اس قول کی تصحیح کتابوں سے نہ کی جاتے۔ یہ سماعت اور قبولیت کو قابل نہیں ہے۔ یہ عقدہ کسی طرح حل اور منکشف نہیں ہوتا۔ کہ جناب والا کو باوجودیکہ قرآن از براہ حفظ ہے اور اسکی تفسیر میں تخریراً اور تقریراً اپنے آپ کو کالمین سے شمار کرتے ہیں کذب کے مرتکب ہونے میں جو باجماع امت قواعد عدالت میں داخل ہے یعنی اسکے ارتکاب سے عدالت باطل ہو جاتی ہے۔ کونسا فائدہ اور نفع متصور ہے جس کی طمع میں اس حرام مردار کو شیر مادر کی طرح اپنے اوپر حلال کیا ہے۔ اور اس کتاب کے اکثر مقامات میں بلا تکلف اس میں سامحہ فرماتے ہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چشمہ تمویہ و تلبیس کے آب زلال میں کشید کر کے استعمال کرتے ہیں۔ سب عجیب تر بات یہ ہے کہ باوجود ان تمام امور کے جناب کی عدالت اور ارباب حدیث کی ریاست میں جکے آنجناب مدعی اور دعویدار ہیں کسی قسم کا خلل بھی عائد نہیں ہوتا۔ فاعتبر و یا اولی الابصار۔

برسرش ہرگز نیاید لا و لبیس ✽ ایں عدالت ہست کوہ بوقبیس

**قول مصنف تحفہ۔** اور اس آٹے کی روٹی جو آب نجس سے گونداھا گیا ہو جب کہ وہ آٹا اس پانی کی بنا تھا اس طرح مختلط ہوا اور رل مل جائے کہ اسکی طراوت آٹے کے تمام اجزا میں خوب طرح مداخلت اور سرایت کر جائے۔ حلال جانتے ہیں۔ جیسا کہ صلی نے تذکرہ میں ذکر کیا ہے۔ انتہی کلامہ۔

**جواب باصواب۔** مصنف کا ظاہر کلام اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ اور حالانکہ یہ بات صریحاً کذب ہے۔ کیونکہ شیخ مفید۔ شیخ ابوالقاسم مصنف شرائع الاسلام اور علمائے متاخرین سب اس روٹی کی نجاست کے قائل ہیں۔ کتب امامیہ کی طرف رجوع کرئیے اسکی تقدیق ہو سکتی ہے۔ شرائع میں فرمایا ہے۔ ولو عجن با

مصنف کا افتراء

صفحہ ۳۲۹

مجموعہ علماء کے نزدیک وہ روٹی نجس ہو

ماء النفس عجین لم یطہر بالنار اذا خبز علی النار انتہی را اگر آٹا نجس پانی سے گوندنا  
 بلے۔ تو وہ روٹی پکاتے ہوئے آگ سے پاک نہیں ہوتا۔ علی الاثر اور دوسری کتابوں میں بھی  
 ایسا ہی مرقوم ہے۔ اور شیخ طوسی جو اس قول میں متفرد اور سب سے جدا ہیں۔ ان کا کلام مضطرب ہو  
 کیونکہ نہایت کے باب المیاء میں اس قول کے قائل ہوئے۔ اور اسی کتاب نہایت کے باب لا طعمہ میں  
 ماکر اس قول سے رجوع فرمایا۔ غایۃ المرام شرح شرائع الاسلام میں فرماتے ہیں۔ قال الشیخ  
 فی باب المیاء من الخفایۃ بطہارۃ وقال فی باب لا طعمۃ منها بعدہ وهو المعتمد  
 لان النار انما یطہر ما احالیہ ردا او دخانا انتہی (شیخ طوسی علیہ الرحمۃ کتاب نہایت کے  
 باب المیاء میں اسکی طہارت کے قائل ہوئے۔ اور اسی کتاب کے باب لا طعمہ میں اس کے عدم طہارت  
 کے قائل ہو گئے۔ اور یہی قول معتد اور معتبر ہے۔ اسلئے کہ آگ اسی چیز کو پاک کرتی ہے جسکو جلا کر  
 خاکسریا دھوئیں کی صورت میں تبدیل کر دے) کا نہ شریعتاً نہ سخت قبل العمل بھا۔ گویا کہ  
 یہ ایک شریعت تھی جو عمل میں آنے سے پہلے ہی منسوخ ہو گئی۔ اور جو روایت اس باب میں وارد  
 ہوئی ہے۔ اسکی سند ضعیف اور وہ متروک العمل ہے۔ اس کے علاوہ راوی نے خاص ایک کنوئیں  
 کی بابت سوال کیا ہے جس میں چوہا گر پڑے یا چار پائے اس میں سے گزریں۔ اور اس کے پانی  
 سے آٹے کو گوندھا گیا ہو۔ اور حضرت کا جواب اس سوال کے مطابق ہے۔ جو اس پانی کی نسبت  
 کیا گیا تھا۔ اور یہ جواب اس بنا پر دیا گیا ہے۔ کہ کنوئیں کا پانی صرف نجاست کیساتھ ملاقات  
 کرنے میں نجس نہیں ہو جاتا۔ اور یہ مذہب بہت سے صحابہ و تابعین اور ایک جماعت علماء اہلسنت کا  
 ہے۔ جیسے ابن عباس۔ حذیفہ۔ ابوہریرہ۔ حسن بصری۔ ابن مسیب۔ عکرمہ۔ ابن ابی سیلہ۔ مالک اور اعلیٰ  
 ثوری۔ داؤد۔ زہری اور ابن منذر۔ اور بخاری نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اپنی صحیح میں فرمایا  
 ہے۔ باب ما یقع النجاسات فی السمن والماء قال النہری لا یاس با الماء ما لم یتغیر  
 طعمہ اور یح اولون الی آخر الباب (باب ردغن اور پانی میں نجاسات کرنے کے بیان میں  
 زہری کا قول ہے۔ کہ پانی میں نجاست کرنے کا کچھ اثر نہیں۔ جب تک اس کے مزہ یا بو یا رنگ کو  
 تبدیل نہ کرے۔ آخر باب تک) نتیجہ شرح مختصرنا فیہ فرمایا ہے۔ من جملۃ المحرمات العجین  
 المذكورہ و قول الشیخ فی الخفایۃ و مذہب الفقید والمحصلین من المتأخرین  
 النجاستہ بماء النفس والنار انما یطہر ما احالتہ الناس لا مطلقاً والروایۃ علی ذلک  
 الشیخ فی مباحہ النہایتہ وهو ضعیف والروایۃ لاجتہاد فیہا علی ذلک لان الوجود

طوسی علیہ الرحمۃ کا قول مضطرب۔ روایت شاہ اور اسکی سند ضعیف ہے۔ کوئی محض نجاست پانی سے نہیں ہوتے۔ روایت مذکورہ پر فرید رشیدی

عدم نجاست البئر الا بالاعتبار فالماء المشار الیه طاهر جبین ونفی الباس باصابہ  
النار کالذالۃ کما ہذا الطبع لا لازالۃ النجاستۃ انتہی مختصراً (منجذہ محرمات کے وہ آٹا ہی  
جس کا ذکر پہلے گزرا اور یہ اطعمہ نہایت میں شیخ طوسی علیہ الرحمہ کا قول ہے۔ اور شیخ مفید اور علمائے  
متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ اس کی نجاست نجس پانی کی وجہ سے ہے۔ اور آگ اسی چیز کو پاک کرتی  
ہے۔ جس کی حالت کو بدل دے۔ نہ کہ مطلقاً آگ مطہر ہے۔ اور جس روایت پر شیخ نے نہایت کے  
باب المیاء میں عمل فرمایا ہے۔ وہ ضعیف ہے۔ اور اس روایت میں اس بات پر کوئی حجت نہیں ہے  
اس لئے کہ بہترین قول یہ ہے کہ کنوئیں کا پانی نجس نہیں۔ جب تک وہ متغیر نہ ہو جائے۔ پس وہ پانی  
جس کی طرف اس روایت میں اشارہ کیا گیا ہے۔ پاک ہے اور نفی یأس اس وجہ سے کی گئی ہے یعنی  
کچھ یأس یعنی ڈر نہیں اس لئے کہا گیا ہے۔ کہ آگ کے لگنے سے طبیعت کی کراہت دور ہو گئی نہ  
یہ کہ اس کی نجاست آگ کی وجہ سے زائل ہو گئی) الغرض علمائے امامیہ میں سے شاذ و ناادر  
علماء کے سوا اکثر علماء کا مذہب یہ ہے کہ مذکورہ بالا روٹی حرام اور نجس ہے۔ اور اگر مصنف کے  
قول کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو جس پانی سے کہ آٹے کو گوندھنے کی اجازت دی گئی ہے وہ  
پاک ہے۔ نہ نجس۔ جو اس میں آٹے کو خمیر کرنے سے روٹی نجس اور حرام ہو جائے۔ اور مصنف نے  
جو صلیت کے قول کو کتاب تذکرہ میں علامہ صلی کی طرف منسوب کیا ہے وہ نہایت تعجب خیز امر ہے  
المختصر اگر مصنف کی مراد اس نسبت سے یہ ہے کہ علامہ صلی کتاب تذکرہ میں نان مذکور کی صلیت  
کے قائل ہوئے ہیں۔ تو یہ کہنا محض غلط اور صریحاً افتراء بندی ہے۔ اور اگر یہ غرض ہے کہ علامہ نے نقل  
اقوال کے طور پر کہ کتاب مذکور اسی مطلب کیلئے وضع کی گئی ہے۔ اس قول کو نقل کیا ہے۔ تو درست  
ہے۔ لیکن یہ مصنف کے مدعا میں کچھ بھی مفید اور کارآمد نہیں ہے اس لئے کہ شاذ قول جس کا قائل  
بھی اس حکم میں مضطرب ہے۔ تمام فرقہ پر اعتراض کا باعث نہیں ہو سکتا۔ علاوہ اس کے اہلسنت کے  
نزدیک ہر روٹی جس کا آٹا شراب سے اس طرح پر گوندھا گیا ہو۔ کہ شراب کے اجزاء آٹے کے تمام اجزاء میں  
خوب طرح سرایت کر جائیں۔ کراہت کیساتھ ملال ہے۔ جیسا کہ عبد اللہ احمد بن عمر نسفی نے کتاب کافی  
میں ذکر کیا ہے۔ قتال۔ اور ضعیف کے نزدیک جو ہے کی مینگیں اگر گھیوں کیساتھ ملا کر آٹا پیس لیں۔  
یہاں تک کہ اس کا مرہ متغیر نہ ہو جائے۔ وہ آٹا فاسد نہیں ہوتا۔ اور اس کا کھانا ملال ہے۔ اور بقول  
فقہ ابولیت یہ قول معمول اور مفتیہ بہ ہے۔ کتاب قنولے عالمگیر یہ میں قلم لے ہیں۔ بعرا لفاۃ  
وقعت فی وقرا الحنطۃ فطحت والبعرۃ فیہا او وقعت فی وقرا دھن لم یفسد الدقیق

جواب لغرض تسلیم قول مصنف  
صفحہ ۳۳۰  
حوالہ مذکور کچھ مضبوط نہیں  
طعم کو مایہ میں ہلاندت چھوڑ دینا

مالہ متغیر طعمہا قال الفقیہ ابو اللیث وہ ناخذ انتہی دچو ہے کی میٹگیاں اگر گھسوں  
کی بوری میں گر پڑے اور وہ میٹگنیوں سمیت پس لی جائے یا تیل کے کپے میں پڑ جائے تو اتنا فاسد  
نہیں ہوتا۔ جب تک کہ اس کا مزہ متغیر نہ ہو فقہ ابو اللیث نے کہا ہے کہ ہم اس قول پر عمل کرتے ہیں  
**قول مصنف تحفہ** جس کھانے میں مرغیوں کی ہیٹ گر کر مضحل ہو گئی ہو یعنی بالکل  
سل ل گئی ہو۔ اور فالودہ جس میں مرد یا عورت کے استنجا کا پانی اور کچھ مرغی کی ہیٹ ڈال کر تیار  
کیا گیا ہو۔ وہ ان کے نزدیک پاک و پاکیزہ اور کھانے کے قابل ہے۔ انتہی۔

**جواب باصواب** مصنف کی یہ تحریر مدفوع اور مردود و باطل ہے۔ کیونکہ جو  
کچھ افادہ فرمایا ہے وہ کذب محض اور افتراء صریح ہے۔ اور اپنے خیال میں ان چیزوں کی حلیت  
کو معفو ہونے کے حکم یا پانیوں کی طہارت کے حکم پر متفرع کیا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں  
ہے کہ کسی چیز کے معفو یا طہر ہونے کے حکم سے اس کی حلیت کا حکم لازم نہیں آتا۔ بہت سی چیزیں  
ہیں جو پاک ہیں۔ مگر ان کے حرام ہونے پر اجماع واقع ہے۔ جیسے آدمی۔ بلی وغیرہ۔ اگر یہ استلزام  
درست ہو۔ تو لازم آتا ہے کہ جس کھانے میں بازو شاہیں۔ کوئے۔ چیل۔ چمچکا ڈر وغیرہ پرندوں کی  
ہیٹ اور بدن کے تمام مقامات میں درہم سے کم پاخانہ اور پاخانے کے مخرج میں درہم کے برابر  
خفہ کے نزدیک بعض تو پاک ہیں۔ اور بعض معفو۔ پڑ کر مضحل ہو جائے۔ اور شور یا در فالودہ جس  
میں وہ پانی جو مرد یا عورت کے پیشاب کیساتھ ہوا میں ملا ہو۔ اور چمچکا ڈر۔ بطخ۔ طوطی اور اورپرندوں  
کی کچھ ہیٹ ڈال کر تیار کیا گیا ہو۔ اور گلاب کی عوض مقعد کے پسینے سے جو پاخانہ سے ملوث ہوا ہو  
اور چمچکا ڈر کے پیشاب سے خوشبودار کیا گیا ہو۔ خفہ کے نزدیک پاک و پاکیزہ اور کھانے کے قابل  
ہے۔ اسی طرح شیر فالودہ جو مرد اور عورت کی منی اور جانوروں کی ندی سے مذہب شافعیہ کے  
موافق اور بعض مالکیہ کے مطابق دودھ پیتے بچے کی کچھ نجاست جو ابھی کھانا نہ کھاتا ہو بیچ میں  
ڈال کر مرتب کیا گیا ہو۔ اور مذہب مالکیہ کے موافق بلی کے پیشاب سے خوشبودار کیا ہو۔ پاک و پاکیزہ  
اور کھانے کے قابل ہوگا۔

**قول مصنف تحفہ**۔ اسی طرح اگر اس کر کے پانی سے جس میں بہت سے لوگوں نے  
استنجا کیا ہو۔ اور حین اور نفاس کا خون گرایا ہو۔ اور ندی۔ وادی اور بیشمار مرغیوں کی ہیٹ اس  
میں گر کر مضحل ہو گئی ہو اور ایک کتے نے اس میں پیشاب کیا ہو۔ آتش اور فالودہ تیار کریں۔ اور اس  
پر افطار کریں۔ ان کے نزدیک حلال اور طیب ہے۔ اور اگر اس پانی کو افطار کے وقت پیئیں۔ یا

اشیاء خوردنی پر مزید اعتراض

مصنف کا افتراء و اختراع

الزامی جواب

صفحہ ۴۸۱ اشیا خوردنی پر مزید بحث

افشورده اور شربت میں استعمال کریں۔ ان کے نزدیک ملال ہے۔ انتہی کلامہ۔

**جواب باصواب**۔ شرع شریف اور ملت خفیف میں مقرر ہو چکا ہے۔ کہ آب کثیر  
آب جاری کا حکم رکھتا ہے۔ اور وہ صرف نجاست کے ملنے ہی سے نجس نہیں ہوتا۔ جنتک کہ اوصاف  
ثلاثہ (زنک۔ بومزہ) میں سے کوئی سی ایک چیز متغیر نہ ہو۔ اور یہ حکم متفق علیہ ہے کسی شخص کو  
اس میں اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف صرف اس (آب کثیر) کی تحدید میں ہے۔ شافعیہ کے نزدیک  
اگر قلتین کا پانی ہو۔ تو وہ آب کثیر ہے۔ اور اس سے کم آب قلیل کہلاتا ہے۔ اور قلتین کی تحدید  
میں شافعیہ کے نزدیک اختلاف واقع ہے۔ صاحب جامع الاصول نے منہ شافعی کی شرح میں  
قلتین کی تحدید میں احمد بن حنبل سے دو قول نقل کئے ہیں۔ ایک یہ کہ چار مشک پانی اس میں سما  
سکے۔ دوم یہ کہ پانچ مشک پانی کی اس میں گنجائش ہو۔ چونکہ مشک کے چھوٹا بڑا ہونے کی وجہ سے  
یہ امر مضبوط نہیں ہے۔ اس لئے اکثر شافعیہ نے پانچ سو رطل عراقی اس کی تحدید کی ہے۔ اور امامیہ  
کے نزدیک آب کثیر کی مقدار ایک کرہ ہے۔ اور وہ (کرہ) وزن میں ان روایات کے موافق جو  
بطرف امامیہ وارد ہوئی ہیں۔ ایک ہزار پانچ سو رطل ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک اس قدر پانی  
کو آب کثیر کہتے ہیں۔ کہ اگر اس میں سے ایک طرف کو حرکت دیں۔ تو دوسری طرف حرکت  
میں نہ آئے۔ چونکہ حرکت کے ضعیف اور قوی ہونے کی وجہ سے یہ امر مضبوط نہیں ہے۔ اس لئے  
اسکی ضبط اور تحدید میں علمائے حنفیہ کے درمیان اختلاف واقع ہوا۔ بعض علما آٹھ گز شرعی طول  
اور آٹھ گز شرعی عرض کو آب کثیر کہتے ہیں۔ بشرح طحاوی میں اس قول کو محمد سے منسوب کیا ہے  
اور بعض نے سات مضروب سات کو مقرر کیا ہے۔ جیسا کہ راہدی میں اس کی تصریح موجود ہے  
اور بعض نے اس قول کو بھی محمد سے منسوب کیا ہے۔ چنانچہ نظم میں ہے۔ اور حنفیہ کے علما متاخرین  
میں سے ابوسلیمان جو رجانی نے وہ درودہ (دس مضروب دس) اس کی تحدید کی ہے۔ اور اس کا عمن  
(گہرائی) اتنا ہو کہ پانی کے اٹھانے سے اس کے نیچے کی سطح نمایاں نہ ہو۔ اور متاخرین حنفیہ کا مختار قول  
یہی ہے۔ الغرض امت کا اجماع اس بات پر واقع ہے۔ کہ جب آب کثیر ہو۔ تو وہ نجاست سے ملنے  
سے نجس نہیں ہوتا۔ جنتک کہ اس کے تینوں وصفوں میں سے کوئی ایک وصف متغیر نہ ہو جائے۔ اور  
دوسرے نجاست کا اس میں آنا اور داخل ہونا اسکی نجاست کا باعث نہیں ہوتا۔ جب یہ مقدمہ  
مرتب ہو گیا۔ تو معلوم رہے کہ فاضل مصنف نے جو اس مسئلہ میں خصوصیت سے امامیہ کو تشبیح  
فرمائی ہے۔ وہ بالکل ناموزوں اور بے وجہ ہے۔ کیونکہ یہ تشبیح بار بار اور بار بار غیر وارد آب کثیر

کے احکام

آب کثیر میں مختلف احوال فقہاء اہل سنت

کی تمام افراد پر جن کی متحد مختلف مذاہب میں مختلف ہے۔ باری ہے۔ پس معارض کو یہ کہتے کا حق حاصل ہے کہ اگر آبِ قلتین سے جس میں چار پانچ مشک کی گنجائش ہے۔ اور نصف کمرے کم ہے شافعیہ۔ احمد بن حنبل۔ اسحاق بن راہویہ۔ ابو عبیدہ۔ قاسم بن سلام۔ ابو ثور۔ محمد بن اسحاق۔ ابن خزمہ۔ عبد الرحمن بن سندی۔ وکیع بن جراح اور یحییٰ بن آدم کے مذہب کے موافق جو اکابر علماء اہلسنت سے ہیں۔ یا مہفت و مہشت یا مہشت و مہشت یا دہ درودہ کے پانی سے جس کا عمق اس قدر ہو کہ پانی کے اٹھانے سے اسکی نیچے کی سطح نمایاں نہ ہو۔ مثلاً بہت سے لوگوں نے اس میں استنجا کیا ہو۔ اور حین و نفاس کا خون گرایا ہو۔ یا مہکا ہو۔ اور میٹھا مٹی اور ندی اس میں پڑی ہو۔ اور ایک کتے نے بھی اس میں پیشاب کیا ہو۔ اگر آتش اور فالودہ اس سے تیار کریں اور اس پر افطار کریں۔ تو حلال اور طیب ہو اور اگر اس پانی کو افطار کے وقت پئیں یا افشردہ اور فالودہ میں استعمال کریں۔ ان کے نزدیک حلال ہے۔ اور اگر تقنن طبع کے طور پر گلاب۔ عرق بید مشک اور عرق کیوڑہ کی عوصن چمکا کر کے پیشاب سے خوشبو دار کر کے اور تخم فرنجشک اور تخم ریحان کی جگہ مذہب حنفیہ کے موافق کسی قدر بکری اور اونٹ کی مینگنی اس پر ڈالیں۔ اور فوراً اوپر سے اٹھا کر اس سے افطار کریں۔ تو حلال اور طیب ہے۔ فتاویٰ دلو ابھی میں فرمایا ہے۔ بول الخفاش لا یفسد الماء لانه لا یمنع التمر عنه (چمکا کر کا پیشاب پانی کو فاسد نہیں کرتا۔ کیونکہ اس سے پرہیز اور بچاؤ ممکن نہیں۔ نیز فتاویٰ مذکور میں فرمایا ہے۔ البعرة اذا وقع فی اللبن فاستخرج من مساعۃ لایس بہ لما فیہ من الضرورة لان فیہ عموم البلوۃ (مینگنی اگر دودھ میں گر پڑیں۔ اور فوراً نکال دیں۔ تو اس کا کچھ ڈرنے کیونکہ اس کی ضرورت ہے۔ اے لئے کہ اس میں عام تکلیف ہے) حالانکہ ایک جماعت صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم اور کچھ علمائے اہلسنت مثلاً ابن عباس۔ حذیفہ۔ ابو ہریرہ۔ حسن بصری۔ ابن مسیب۔ عکرمہ۔ ابن ابی لیلیٰ۔ جابر بن رید۔ مالک۔ اوزاعی۔ ثوری۔ داؤد اور ابن منذر کا مذہب یہ ہے۔ کہ آبِ قلیل بھی آبِ کثیر کی طرح نجاست کے ملنے ہی نجس نہیں ہو جاتا۔ جن تک کہ اوصاف ثلثہ میں سے کسی ایک وصف میں تغیر واقع نہ ہو۔ پس ان اکابر عظام کے مذہب کے موافق معارض کو یہ حق حاصل ہے کہ قاضی مصنف کے آبل کے مطابق یوں کہے۔ کہ اگر آبِ قلیل سے جو ایک گھڑے یا چھوٹے ٹکے (گول) کے برابر ہو جس میں ایک مشک پانی یا زیادہ کی گنجائش ہو جس میں لوگوں نے استنجا کیا ہو۔ اور کچھ حین و نفاس کا خون اور مرغیوں۔ بطنوں اور اور پرندوں کی بیٹ بھی اس میں گر کر گھل مل گئی ہو۔ اور ایک کتے نے بھی اس میں پیشاب کیا ہو۔ اور یہ سب چیزیں

ازای جواب برہنہ کے تحدیدات مختلف آب کثیر  
بوجہ احوال علمائے اہلسنت آب قلیل بھی نجس نہیں ہوتا

انتی مقدار میں اس پانی میں ملی ہوں جس سے اس کے اوصاف ثلثہ میں سے کسی ایک وصف میں  
تغیر واقع نہ ہوا ہو۔ اور ایک سو رنے بھی اس میں کچھ پانی پیا ہو۔ اگر آتش اور فالودہ اس پانی سے  
تیار کریں۔ یا افطار کے وقت افترہ اور شربت میں استعمال کریں۔ تو ان اماجد عظام اور علماء  
کرام کے نزدیک حلال اور طیب ہے۔ اور صاحبان عقل و دانش خوب جانتے ہیں۔ کہ شاعت اور  
قباحت آب قلیل میں اس پانی سے بہت زیادہ ہے۔ جو شرع اطہر کے نزدیک آب جاری کے  
حکم میں ہو۔ سب سے زیادہ تعجب بات یہ ہے کہ المہنت و جماعت کے محدثین مثلاً ابوداؤد و ترمذی  
اور نسائی نے روایت کی ہے کہ آنحضرت سرور کائنات کے زمان سعادۃ نشان میں مدینہ منورہ  
علیٰ ہاجرہ النبیۃ والسلام میں اصحاب عظام اور وہاں کے دوسرے لوگ بئر بضاۃ کے  
پانی کو استعمال کرتے تھے۔ اور وضو غسل۔ پینے اور دیگر حوائج ضروریہ میں برتتے تھے۔ اور ماہ  
رمضان میں بھی اس سے پرہیز نہ کرتے تھے۔ اور اس کنوئیں میں کتے کا گوشت۔ حیض کا خون  
مٹی اور حیض کے لتے اور انسان کا گوہ ڈالتے تھے۔ اور اس کنوئیں کے پانی کی نسبت جو آنحضرت  
سے سوال کیا گیا، تو جواب میں ارشاد فرمایا۔ ان الماء لا ینجسہ شیء (پانی کو کوئی چیز نجس  
نہیں کرتی) اور ابوداؤد نے اس سے ذرا آگے پاؤں پڑھا کر شاہ راہ ادب سے قدم باہر رکھتے ہوئے  
روایت کی ہے۔ کہ خاص جناب اقدس آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام کے استعمال کے  
لئے بھی کہ قدمیوں کی جانیں ان پر سے فدا ہو جائیں۔ بعض اصحاب اس پانی کو لائے۔ شرح  
منہ شافعی مصنف صاحب جامع الاصول میں اس طرح مرقوم ہے۔ و ہذا عبارتہ اخبرنا  
المشافعی اخبرنا الثقة عن ابن ابی ذیب عن الثقة عند کثرت حدیثہ او عن  
عبید اللہ بن عبد الرحمن العدوی عن ابی سعید الخدری ان رجلاً سئل رسول اللہ ﷺ  
قال ان بئر بضاۃ بطرح فیہ الکلاب والمیض فقال رسول اللہ ان الماء  
لا ینجسہ شیء اخرجه فی کتاب اختلاف الحدیث ہذا حدیث صحیحہ قد اخرجہ  
ابوداؤد و الترمذی و النسائی فاما ابوداؤد فاخرجه عن احمد بن شعیب و  
عبد العزیز بن یحییٰ المرثبی عن محمد بن محمد بن سلمہ عن محمد بن اسحاق عن  
سلیط بن ایوب عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن رافع الانصاری ثم  
العدوی عن ابی سعید الخدری قال سمعت رسول اللہ ﷺ وهو یقال  
لہ انه لیستی لک من بئر بضاۃ وہی یلقی فیہا الخوم الکلاب المحایض

صفحہ ۲۸۳

بئر بضاۃ مدینہ کی کیفیت اور اس کا استعمال

والہ شرح منہ شافعی

وعذر الناس فقال رسول الله ان الماء طهور ولا ينجسه شيء (شافعی)  
 نے باسناد خود ابو سعید خدری سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے جناب رسول خدا صلعم  
 کی خدمت میں عرض کی کہ بیر بضاعتہ میں کتے اور خون حیض ڈالے جاتے ہیں آنحضرت  
 صلعم نے فرمایا پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ اس حدیث کو کتاب اختلاف حدیث  
 میں تخریج کیا ہے یہ حدیث صحیح ہے اس کو ابو داؤد۔ ترمذی۔ نسائی نے روایت کیا  
 ہے لیکن ابو داؤد نے باسناد خود ابو سعید خدری سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول خدا  
 صلعم کو سنا۔ وراخا لیکہ آپ کو کہا جاتا تھا کہ حضرت کے لئے چاہہ بضاعتہ سے پانی  
 لایا جاتا ہے جس میں کتوں کے گوشت اور حیض کے لئے اور آدمیوں کی غلاظت پڑتی  
 ہے پس آنحضرت نے فرمایا کہ پانی طاہر ہے اس کو کوئی شے نجس نہیں کرتی۔

بعد ازاں اسی مضمون کی بہت سی روایات بطرق متعددہ ذکر کر کے کہتا ہے۔ یرید  
 بالمحيض ههنا الدم والمبايض وهي جمع محيضة والمحيضة الحرة الق  
 تستثفر بها المرأة عند الحيض (محيض سے یہاں خون مراد ہے۔ اور محالین جمع  
 محيضة ہے۔ محيضاں کپڑے کو کہتے ہیں جس کو عورت حیض کے وقت گدی بنا کر رکھتی  
 ہے) نیز کتاب مذکور میں فرمایا ہے۔ قال الشافعي في القديم اخبرنا رجل عن  
 ابيه عن امه عن سهل بن سعد الساعدي قال سقيت رسول الله  
 ببيدي من بئر بضاعة (شافعی نے کتاب قدیم میں باسناد خود سهل ساعدي سے  
 روایت کی ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ میں نے خود اپنے ہاتھ سے چاہہ بضاعتہ سے رسول خدا  
 کو پانی پلایا ہے) نیز فرمایا ہے۔ وهذا الرجل الذي روى عنه هو ابراهيم  
 بن محمد بن ابي يحيى وقد رواه غيره عن لهيعة وابو ثقة انتهى (اور یہ  
 شخص جس سے اس نے روایت کی ہے۔ وہ ابراہیم بن محمد بن ابو یحییٰ ہے۔ اور دوسرے  
 راوی نے لہیعہ سے روایت کی ہے۔ اور اس کا باپ ثقة اور معتبر ہے) باوجود  
 ان تمام باتوں کے یہ رئیس محدثین آب کثیر کے استعمال پر جس میں خون حیض  
 و نفاس وغیرہ نجاستوں کا پڑنا فرض کیا گیا ہے تشنیعات بارہ کرتے ہیں۔ اور یہ  
 بدیہی ہے کہ فرض وقوع اور اس کی فعلیت میں بڑا فرق ہے۔ الغرض اگر جناب  
 افادات آب کو ان احادیث پر اطلاع نہیں ہے۔ تو جناب کی محدث گری پر حرف

ہے۔ اور اگر باوجود اطلاع کے پھر تشنیعات رکیکہ احکام شرعیہ پر کرتے ہیں۔ تو قائل کے اسلام پر حرف آتا ہے۔

## قول مصنف تحفہ

اسی طرح اگر تین پاؤں آتش پکائیں۔ اور اس میں ایک پاؤں بھر خون سفوح (ذبیحہ) ڈال دیں۔ تو ان کے نزدیک حلال ہے۔ یا گدھے و گھوڑے کا بہت سا۔۔۔۔۔ پیشاب اس میں پڑ گیا ہو۔ تو بھی حلال ہے۔ حالانکہ نص قرآنی ان تمام خبائث کو حرام کرتا ہے۔ قولہ تعالیٰ و یحرم علیکم الخبائث (اور وہ تم پر خبائث کو حرام کرتا ہے)۔

**جواب باصواب**۔ دو وجہوں سے مدفع و مردود ہے۔

**وجہ اول**۔ یہ کہ مصنف کا ظاہر کلام اس امر پر دلالت کرتا ہے۔ کہ تمام امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ یہ صریحاً کذب ہے، کیونکہ اس مسئلہ میں علمائے امامیہ میں اختلاف ہے۔ اکثر علماء مثلاً ابن ادیس وغیرہ کا قول مختار یہ ہے۔ کہ وہ آتش نجس ہے۔ اور صاحب شرائع نے بھی اس قول کو مستحسن جانا ہے۔ اور علامہ حلی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور اکثر علماء کے نزدیک یہی معتبر اور معتبر ہے۔ غایتاً لہرام میں فرمایا ہے۔ الثالث نجاسة المرق قل الدم او کثر و هو مذہب ابن ادریس واستحسنه المصنف واختاره العام۔ وهو المعتمد لانه ملو قلیل او مضاف لاقبہ نجاسة فیتنجس انتہی (سو ہم اس شوربے کی نجاست ہے۔ خون خواہ کم ہو۔ یا زیادہ۔ اور وہ ابن ادیس کا مذہب ہے۔ اور مصنف شرائع نے اس کو مستحسن جانا ہے۔ اور علامہ نے اس کو اختیار کیا ہے۔ اور وہی معتبر اور قابل اعتماد ہے۔ اس لئے کہ آب قلیل یا آب مضاف نجاست کے ساتھ ملنے سے نجس ہو جاتا ہے)۔

**وجہ دوم**۔ ہم اس مناقشہ سے تنزل کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ یہ قول اس قول کا معارض ہے جو ابو حنیفہ کے نزدیک مسائل مقررہ و مشہورہ سے ہے۔ جب نج کی ہوئی بکریاں مردار سے مزوج اور شریک ہو جائیں۔ تو تخری کے بعد ان کا کھانا حلال ہے بشرطیکہ میت کی مقدار ان سے کم ہو۔ اور ان کے نصف کو نہ پہنچے۔ اور یہ حکم حالت اختیار میں ہے۔ اور یہ مضمون فقہ حنفیہ کی کتب معتبرہ مثل شرح وقایہ اور کافی وغیرہ میں مذکور ہے۔ شرح وقایہ میں فرمایا ہے۔ وفي غنم مذیوح فیھا میتة هی اقل ثمری

اشیاء نورانی پر مزید فرقی اعتراض

اقوال علماء امامیہ و باب نجاست آتش

ابو حنیفہ کا مشہور مسئلہ

فج کر وہ بکریاں مردار بکریوں میں مل گئیں

صفحہ ۳۳۵

عبارت کتاب کافی فقہ حنفیہ

الزامی جواب

واكل في الاختيار انما قال في الاختيار لانه يحل اكل الميتة في حال  
الاضطرار وقال الشافعي لا يباح التناول ولان النحرى دليل ضرورى ولا  
ضرورة ههنا قلنا النحرى يصار اليه لدفع الحرج واسواق المومنين لا يخلو عن  
المسروق والمغصوب والمحرم ومع ذلك يباح التناول اعتماداً على الغالب -  
انتهى (فج کی ہوئی بکریاں جن میں مردار بکریاں کم ہوں۔ حالت اختیار میں نحری کرے  
اور کھائے۔ یہاں اختیار کی شرط اس لئے ہے کہ مردار کا کھانا حالت اضطرار میں حلال ہے  
اور شافعی نے کہا ہے کہ ان کا کھانا مباح نہیں ہے۔ اس لئے کہ نحری ضروری دلیل ہے  
اور یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ دفع حرج کے لئے نحری کو اختیار کیا جاتا  
ہے۔ اور مسلمانوں کے بازار چوری غصبی اور حرام کی چیزوں سے خالی نہیں ہیں اور باوجود اس  
کے اکثر پر اعتماد کر کے ان کا کھانا بلج ہے) اور کتاب کافی میں بھی ایسا ہی مرقوم ہے۔ چونکہ  
وہ ضروری فوائد پر مشتمل ہے۔ اس لئے طوالت کی پروا نہ کر کے اس کو نقل کیا جاتا ہے۔  
غنم مذبح فیہا میتہ فان كانت المذبوحة اکثر نحرى فیہا وان كانت الميتة  
اکثرا وكانت نصفین لم یوکل وهذا فی حال الاختیار لئلا ان الغلبة تقوم  
مقام الضرورة فی اثبات الاباحة لانا نعلم ان اسواق المسلمين لا یخلو  
عن المحرام ومهم هذا جاز التناول بالشراء وغیره باعتبار الغالب وهذا  
لان القلیل لا یمنع التمرعنه وتیعدرا الامتناع فیہ فصار عفواً ودفعاً للحرج  
كالنجاسة القلیلة انتهى (فج شدہ بکریوں میں مردار بکریاں ملی ہوئی ہیں پس اگر فج  
شدہ بکریاں زیادہ ہیں۔ تو ان میں نحری (دیکھ بھال) کیجائے۔ اور اگر مردار زیادہ ہوں یا  
موتوں برابر برابر ہوں۔ تو ان کا کھانا جائز نہیں۔ اور یہ حکم اس حالت میں ہے۔ جبکہ ہم کو  
اختیار فاصل ہو۔ اس لئے کہ غلبہ اباحت کے ثابت کرنے میں ضرورت کا قائم مقام ہے۔ کیونکہ  
ہم جانتے ہیں کہ مسلمانوں کے بازار حرام سے خالی نہیں ہیں۔ اور باوجود اس کے غالباً و اکثر  
پر اعتبار کر کے خریداری وغیرہ کے ذریعہ کھانا جائز ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ قلیل سے پرہیز  
کرنا اور بچنا ممکن نہیں ہے اور اس میں ہٹنا اور باز رہنا متعذر اور مشکل ہے پس نجاست قلیل  
کی طرح حرج اعتدائی کے دفع کرنیکی غرض سے معفو ہو گیا) حالانکہ لفظ قرآنی ان تمام خبرات  
کو حرام فرماتا ہے۔ قوله تعالى ويحرم عليكم الخبائث الخبائث الجواب الجواب الجواب

المسئت کی طرف سے دیا جائے۔ وہی جواب امامیہ کی طرف سے تصور کر لیا جائے۔ باوجودیکہ گھوڑے کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے۔ ہڈیہ میں فرمایا ہے۔ ان اصابعہ لم یفسدہ حتی یفحش عند ابی حنیفہ و ابی یوسف وعند محمد لا یمنع وان فحش کان بولاً یا یوکل لحم طاهر عندہ (اگر اسکو پہنچے۔ تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک اس کو فاسد نہیں کرتا۔ جب تک کہ فحش نہ ہو جائے۔ اور محمد کے نزدیک ممنوع نہیں اگرچہ فحش ہو جائے۔ اس لئے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب اس کے نزدیک پاک اور طہر ہے)

**قول مصنف تحفہ**۔ نیز اگر ایک شخص بھوکا ہو۔ اور دوسرے شخص کے پاس کھانا موجود ہو۔ لیکن وہ متعارف اور معمولی قیمت سے زیادہ طلب کرتا ہے۔ اور یہ بھوکا مالدار ہے۔ اگر دے۔ تو دیکھتا ہے۔ لیکن قیمت کی زیادتی کو مد نظر رکھ کر اگر اکراہ اور غصب کے طور پر اس شخص سے کھانا لے لے۔ تو ان کے نزدیک حلال ہے۔ انتہی کلامہ۔

**جواب باصواب**۔ جو کچھ اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ چند وجہوں سے باطل اور مردود ہے۔

**وجہ اول**۔ یہ کہ قول مصنف کے مطلق ہونے سے یہ ظاہر ہوتا ہے۔ کہ تمام امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ حالانکہ ایسا کہنا محض جھوٹ اور صریحاً افتراء اور خلاف واقع ہے۔ کیونکہ مسئلہ مضطر میں علمائے امامیہ کے درمیان اختلاف ہے۔ مذہب اقلے جو جمہور علماء کا مختار ہے۔ یہ ہے۔ کہ جب کوئی شخص محضہ (سخت بھوک) کی حالت میں دوسرے شخص کے کھانے کی طرف مضطر اور بے اختیار ہو۔ اور اس کے ہلاک ہونیکا خوف ہو۔ اور کھانے کی قیمت اس کے پاس نہ ہو۔ تو کھانے کے مالک پر واجب ہے۔ کہ کھانا اسکو دے ڈالے۔ کیونکہ امتناع اور نہ دینے کی صورت میں مسلمان کے قتل پر امانت کرنا لازم آتا ہے۔ اور اگر وہ مضطر شخص قیمت رکھتا ہو۔ اور کھانے کا مالک قیمت مانگتا ہو۔ تو مضطر کو قیمت کا دینا واجب ہے۔ اس صورت میں اگر مضطر قیمت کے دینے سے انکار کرے۔ تو طعام کے مالک پر طعام کا دینا واجب نہیں ہے۔ اور اگر صاحب طعام راجح الوقت قیمت سے زیادہ کا مطالبہ کرے۔ تو اقلے قول یہ ہے۔ کہ زائد قیمت کا دینا واجب ہے۔ شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ والا قوے وجوب دفع الزائد مع القدرة لانہ مضطر حیثین والناس مسلطون علی اقوالہم (اقلے قول یہ ہے۔ کہ حالت تقدیر میں زائد قیمت کا دینا واجب ہے۔ اس لئے کہ وہ اسوقت مضطر اور بے قرار ہے۔ اور لوگ

اشیاء تو زنی پر مرید است

مصنف نے شاذ قول کو نام فرمایا کیسا

مسئلہ مضطر کی تشریح

مصنف و تلبیس صفحہ ۳۲۶ سے کام لیا

والہ حدیث کہ حق مہمانی و صورت نکار برز و برہنہ چاہی

قول شیخ عبدالحق دہلوی

اپنے مالوں پر مسلط اور قابض ہیں) اور صاحب شرائع بحقق شیخ علی اور دیگر محققین نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور جو قول مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ قول مرجح اور ضعیف ہو۔  
**وجہ دوم**۔ یہ کہ مصنف نے مسئلہ کی صورت میں تلبیس سے کام لیا ہے۔ مخمدمہ اور ہنملار کی حالت کو کہ جس حالت میں نفس قرآنی کے موافق مردار کا کھانا حلال ہو جاتا ہے، لفظاً گرسنہ (بھوکا) سے تعبیر کیا ہے۔ اس قول کا مطلق ہونا باوجود تلبیس کے صریحاً خطا ہے۔ کیونکہ عمار امامیہ میں سے کوئی عالم بھی اس امر کا قائل نہیں ہوا۔ کہ بھوکے شخص کو حالت مخمدمہ کے بغیر غیر شخص کے کھانے کا سختی سے لینا جائز ہے۔

**وجہ سوم**۔ یہ کہ ہم ان مناقشوں سے اغماض اور چشم پوشی کرتے ہوئے قول مصنف کو فرضی طور پر صحیح مان کر کہتے ہیں۔ کہ اس حکم میں حنفیہ بھی بعض علمائے امامیہ کیساتھ شریک ہیں۔  
**وجہ چہارم**۔ یہ کہ بخاری اور مسلم نے عقبہ بن عامر سے روایت کی ہے۔ اور صاحب مشکوٰۃ نے بھی اس روایت کو تخریج کیا ہے۔ قال قلت للنبي صلى الله عليه وسلم انك تملنا للجهاد او غيره فننزل بقوم لا يقرؤنا فماتري فقال لنا ان نزلتم بقوم خافوا ولكم بما يذبغى للضيف فاقبلوا فان لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضيف۔

الذی یذبغی لضمیع یعنی عقبہ بن عامر بیان کرتا ہے کہ میں نے پیغمبر صلعم کی خدمت میں عرض کی۔ کہ آپ ہم کو جہاد یا کسی اور کام کے لئے بھیجتے ہیں۔ پس ہم ایسی قوم میں جا کر فروکش ہوتے ہیں۔ کہ جو ہماری مہمانی نہیں کرتے۔ اس امر میں حضرت کی رائے مقید نہیں کیا ہے۔ اور حضور کیا حکم فرماتے ہیں؟ آیا ہم ان لوگوں سے اپنی ضیافت لیں یا نہ لیں؟ آنحضرت نے اس سوال کے جواب میں فرمایا۔ کہ اگر تم کسی قوم میں جا کر فروکش ہو۔ اور وہ لوگ تمہارے واسطے ایسا سامان کریں۔ جو مہمانوں کے لئے مناسب ہے۔ اور ان کے لئے کافی ہے۔ پس تم اس کو قبول کر لو۔ اور لے لو۔ اور اگر وہ ایسا کام نہ کریں۔ اور جو کچھ دینا ضروری ہے۔ نہ دیں۔ پس ان سے مہمانی کا حق جو مہمانوں کو یا مہمانوں کو دینا لازم ہے۔۔ لے لو۔

شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں اس حدیث شریف کا ترجمہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ کہ اس حدیث کا ظاہر ضیافت کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ کہ چونکہ اگر وہ نہ دیں۔ تو ضرور زور سے لینا چاہئے۔ اور اس مقام میں ان علماء کے لئے جو ضیافت کو حق واجب جانتے ہیں۔ ایک حجت ہے اور جمہور علماء اس حدیث کی چند طریق سے تاویل

کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ حدیث مختصہ اور منظر ار کی صورت پر محمول ہے اور اس میں شک نہیں کہ ایسی صورت میں منیافت واجب ہو جائیگی۔ اور اگر لوگ ایسی حالت میں منیافت نہ کریں۔ تو اکراہ اور جبر سے اس کا لینا جائز ہے۔ انتہی کلامہ۔

یہاں سے بعض علماء کے قول کا مستند اور مدد رک معلوم اور واضح ہو گیا۔ نیز اس بیان سے فاضل مصنف کا جہل یا تجاہل یا احکام شارع مقدس علیہ السلام سے اسکی اعتنا اور بے پروائی بھی بخوبی ثابت اور واضح ہو جاتی ہے۔ الغرض اس مقام میں تشنیع کرنا گویا شارع علیہ السلام پر تشنیع کرنا ہے جو تشنیع کر نیولے کے کفر کا باعث ہوتا ہے۔ لغو ذی اللہ من الغی بعد الہدی۔ پس اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ ذکر کرنا محض عبث اور بالکل لغو ہے۔

**قول مصنف تحفہ**۔ اور رسائل فرائض سے ابن الابن (پوتا) وغیرہ کی موجودگی کی صورت میں جد کو ورثہ نہ دینا اور یہ بات ان اخبار صحیحہ کے خلاف ہے۔ جو ان کی کتابوں میں موجود ہے۔ روی سعد بن خلف فی الصحیح عن ابی الحسن الکاظم قال سألت عن بنات الابن والجد قال للجد الثلث والباقی لبنات الابن انتہی کلامہ (سعد بن خلف نے اپنی صحیح میں ابوالحسن کاظم سے روایت کی ہے۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت سے پوچھا اور جد (دادا) کی بابت سوال کیا۔ فرمایا جد کے لئے تنائی ہے۔ اور باقی ترکہ پوتوں کے لئے ہے)۔

**جواب باصواب**۔ سعد بن خلف کی حدیث احادیث شاذہ سے ہے وہ اجماع اور احادیث کثیرہ سے مقابلہ نہیں کر سکتی جو جد کی عدم توریت پر دلالت کرتی ہیں۔

**قول مصنف تحفہ**۔ اور ابوین (ماں باپ) کی موجودگی میں ولد الولد (فرزند کا فرزند) کی عدم توریت ہے۔ حالانکہ یہ کتاب خدا کے خلاف ہے۔ خدا فرماتا ہے یوصیکم اللہ فی اولادکم (اللہ تم کو تمھاری اولاد کے بارے میں وصیت کرتا ہے) اور ولد الولد بلاشبہ اولاد میں داخل ہے۔ قوله تعالیٰ وابتاعنا وابتاعکم (اور ہمارے بیٹے اور تمھارے بیٹے) اور قوله تعالیٰ یا بنی اسرائیل اذکروا (اے اولاد اسرائیل یاد کرو) وقوله تعالیٰ یا بنی آدم کما یفتنکم الشیطان (اے اولاد آدم تم کو شیطان فتنہ میں نہ ڈالے) نیز ان اخبار صحیحہ کے خلاف ہے۔ جو اس باب میں وارد ہیں۔ اور ان کی کتابوں میں مروی

ایسی تشنیع با عت کفر ہے

صفحہ ۳۴۳

مسئلہ میراث پدر اعم از

یہ حدیث ضعیف و

مسئلہ میراث پدر اعم از مزید

اور موجود ہیں۔ انتہی کلامہ

**جواب باصواب**۔ تمام علمائے اثنا عشریہ رضوان اللہ علیہم کا مذہب یہ ہے کہ جب میت کے فرزند موجود نہ ہوں۔ اور فرزند زادے موجود ہوں۔ وہ فرزند زادے فرزندوں کی جگہ حصہ لیجاتے ہیں۔ خواہ تنہا ہوں۔ یا میت کے ماں اور باپ کیساتھ جمع ہوں۔ اور ان میں سے ہر ایک شخص اس شخص کا حصہ لیجاتا ہے جس کا حق اس کو ملتا ہے۔ پس بیٹی کا بیٹا (نواسہ) بیٹی کا حصہ لیتا ہے۔ اور بیٹے کی بیٹی (پوتی) بیٹے کا حصہ لیتی ہے۔ اور ان کے ذکور اور انثاء یعنی مذکور اور مؤنث طریق میراث میں بیٹا بیٹی سے وگنا حصہ لیتا ہے۔ اور جو قول فاضل مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ قول متروک ہے۔ اس کی بنا پر فرقہ امامیہ پر اعتراض نہیں ہو سکتا بشرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ الاولیٰ اولاد الا ولاد یقومون مقام ابائکم فی مقایستہ الابوین و شرط ابن بابویہ فی توریثہم عدم الابوین و هو متروک (اول اولاد کی اولاد ہے۔ جو تقسیم میراث میں اپنے اپنے ماں باپوں کی قائم مقام ہوتی ہے۔ اور ابن بابویہ علیہ الرحمۃ نے ان کی توریث میں عام ابوین یعنی میت کے ماں باپ کی عدم موجودگی کی شرط کی ہے۔ اور یہ قول متروک ہے۔

**قول مصنف تحفہ**۔ مادری بھائی اور بہنوں کو مقتول کی دیت (خون بہا) سے میراث نہیں دیتے۔ اور زوجہ کو زمین اور زمین کی قیمت سے میراث نہیں دیتے۔ اور عجیب بات یہ ہے کہ قاتل کو ترکہ مقتول اور اس کی دیت سے میراث دیتے ہیں۔ اگر اس نے خطا یا شبہ خطا سے قتل کیا ہو۔ مالا نمک القاتل لایرث (قاتل وارث نہیں ہوتا) عام ہے۔ اور زوجہ اور بھائیوں اور بہنوں کو ورثہ دینے کے باب میں کتاب خدا کے نصوص بھی عام ہیں۔ زمین اور دیت کی تخصیص کہاں سے ثابت ہوتی ہے؟ انتہی کلامہ۔

**جواب باصواب**۔ مصنف کی یہ تحریر ہندو جہوں سے مردود و باطل ہے۔ وجہ اول۔ آنجناب کے ظاہر کلام سے مترشح ہو رہا ہے کہ تمام علمائے امامیہ مادری بھائی بہنوں کو مقتول کی دیت سے محروم رکھتے ہیں۔ یہ بات واقع کے خلاف ہے۔ کیونکہ دیت کے وارثوں کے باب میں علمائے امامیہ میں باہم اختلاف ہے۔ کچھ علما مثل شیخ ابو جعفر طوسی کتاب مبسوط میں اور کتاب اختلاف کے ایک مقام میں اور ابن ادریس ایک قول کی بنا پر آیہ اولوالارحام کی عمومیت کی وجہ سے اس امر کے قائل ہوئے ہیں

مصنف کا اعتراض شاہ قول پر ہے

میراث دیت و زمین پر اعتراض

یہ مسئلہ اختلافی ہے

کہ ویت کے وارث بعینہ اور ترکہ کے وارث ہیں۔ اور ویت اور ترکہ کے وارثوں میں کچھ فرق نہیں۔ اور بعض علماء جو ویت کو مادری بھائی بہنوں کے ماسوا اور وارثوں سے مخصوص کرتے ہیں۔ ان کا مستند اور مدرک اس قول میں حضرت امیر المومنین علیہ السلام کے قضایا ہیں۔ کہ آنجناب نے فرمایا ہے کہ جب مقتول کے ذمے کوئی قرض نہ ہو۔ تو ویت کو مقتول کے وارث میراث میں لجاتے ہیں۔ مگر مادری بھائیوں اور بہنوں کو ویت میں سے کچھ بھی میراث نہیں ملتی۔ اور یہ مضمون سند صحیح کے ساتھ حضرت صادق علیہ السلام سے مروی ہے۔ کہ حضرت نے فرمایا۔ ان امیر المومنین علیہ السلام قضی ان الدینہ یرثھا الورثۃ علی کتاب اللہ وسما مہم اذا لم یکن علی المقتول دین الا الاخوة من الام والاخت من الام فانہم لا یرثون من الدینہ شیئاً (کہ امیر المومنین علیہ السلام نے حکم دیا کہ وارثان مقتول کتاب اللہ اور ان کے سہام کے موافق ویت کے وارث ہوتے ہیں۔ جبکہ مقتول کے ذمے کوئی دین اور قرض نہ ہو۔ مگر مادری بھائی بہنوں کو ویت میں سے کچھ بھی ورثہ نہیں ملتا) اور عموماً کی تخصیص کرنا اصول فقہ کے قواعد مقررہ سے ہے۔ یہاں تک کہ مشہور ہے۔ ما من عام الا وقد خص (ہر ایک عام خاص کر لیا جاتا ہے) تخصیص پر تشبیح کرنا۔ خصوصاً جبکہ حضرت امیر المومنین علیہ السلام کو قول سے مستند ہو۔ کہ جس بزرگوار کی شان میں حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے۔ اقضاکم علی (تم میں سے بڑے بڑے قاضی اور فیصلہ کرنے والا شخص علی ہے) اس امر کی دلیل ہے۔ کہ معترض اہلبیت رسول علیہم السلام کی عداوت اور نصب و خروج میں نہایت سخت و استوار ہے۔ اور علم اصول میں ذرا بھی تو غل اور واقفیت نہیں رکھتا۔

وجہ دوم۔ یہ کہ زوجہ کی توریث کو زمین کے علاوہ اور چیزوں سے مخصوص کرنا مسائل اختلافیہ میں سے ہے۔ بعض علماء مثلاً سید مرتضیٰ وغیرہ قائل ہوئے ہیں کہ کل زمین کی قیمت کر کے حصہ زمین کی قیمت بھی زوجہ کے حوالہ کرنی چاہیے۔ شرائع میں فرمایا ہے خرج المرقتضی قولاً ثالثاً وهو تقویما الارض وتسلیح حصتها من القیمۃ انتہی (سید مرتضیٰ علم الہدی نے یہ تیسرا قول روایت کیا ہے۔ کہ زمین کی قیمت کر کے زوجہ کے حصے کی قیمت اس کے سپرد کی جائے) نیز تخصیص مذکور اس صورت میں ہے۔ جبکہ زوجہ صاحب اولاد نہ ہو۔ کیونکہ صاحب اولاد ہونے کی صورت میں دوسرے وارثوں کی طرح

حوالہ قضایا امیر المومنین  
حدیث

زوجہ کو زمین کی میراث نہ دینا اختلافی مسئلہ  
جواب امیر کی شان

مالک کے نزدیک زوہدین ہم دیت کی میراث نہیں پاتے۔ الزماوی صورت

صفحہ ۳۹

میں نقد اور زمین وغیرہ تمام ترکہ سے اپنا حصہ لیتی ہے۔ شراعت میں فرمایا ہے اذ اکان  
للزوجة ولد ورث من جميع ما ترک (جب نہ صاحب اولاد ہو۔ تو تمام ترکہ سے  
میراث پاتی ہے) اور اس تخصیص میں ان کا مستند اور مدرک بہت سی احادیث متفقہ  
ہیں جو طرق اہلبیت علیہم السلام سے ماثور اور مروی ہیں۔ اور تخصیص پر دلالت کرتی  
ہیں۔ حالانکہ امام مالک قائل ہیں کہ زوہدین یعنی شوہر و زوجہ ایک دوسرے کی دیت میں  
وارث نہیں ہوتے۔ پس مالکیہ مذہب کے موافق زوہد شوہر کی دیت سے اور شوہر زوجہ  
کی دیت سے میراث نہیں لیتا۔ شرح منظومہ میں فرمایا ہے۔ ولیس للزوجة ارث  
دیتہ۔ ولا لزوج ارثا من زوجته۔ لایرث احد الزوجین من دیتہ الآخر۔  
عند مالک (اور زوجہ کو شوہر کی دیت سے ارث نہیں ہے۔ اور نہ شوہر کو زوجہ کی دیت سے  
ارث ہے۔ یعنی مالک کے نزدیک زوجہ اور شوہر دونوں سے کوئی ایک دوسرے کی دیت  
سے ورثہ نہیں پاتا) باوجودیکہ کتاب وسنت کے نصوص زوہدین کی توہمیت کے بارے میں  
عام ہیں پھر دیت کی تخصیص کہاں سے ثابت ہوتی؟ فہا وجوابکم فہو جوابنا۔ جو  
مالک کی طرف سے اس سوال کا جواب دیا جائے۔ وہ امامیہ کی طرف سے تصور کر لیا جائے  
وجہ سوم۔ قتل بعد یعنی دانتہ قتل کرنے کی تخصیص سے مصنف کا تعجب کرنا اس  
امر کی دلیل ہے کہ جناب والا کو علم اصول میں بالکل مداخلت نہیں ہے۔ اور علم حدیث میں  
بھی تبحر کم ہے۔ کیونکہ اول تو حدیث القاتل لایرث ضعیف ہے۔ اسلئے کہ اسکی سند میں  
اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ ہے۔ اور وہ ضعیف اور متروک الروایہ ہے۔ نزدیکی نے  
اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد فرمایا ہے۔ لا یصح ولا یعرف الا من هذا الوجه  
وفی سندہ اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ وقد ترکہ بعض اهل العلم۔  
اتہی (یہ حدیث صرف اس وجہ سے صحیح اور نہیں ہے کہ اس سند میں اسحاق  
بن عبداللہ بن ابی فروہ ہے۔ اور بعض اہل علم نے اس کو ترک کر دیا ہے) اور دارقطنی اور  
بیہقی نے اس کی شان میں کہا ہے۔ لا یحتج بہ (وہ قابل احتجاج نہیں ہے) اور اہل  
اصول کا یہ مقررہ مسئلہ ہے کہ احادیث ضعیفہ سے احکام شرعیہ کا اثبات نہیں ہو سکتا  
اور ہم اس حدیث کو فرضاً صحیح تسلیم کر کے عرض کرتے ہیں کہ یہ حدیث قتل عمدی مخصوص  
ہے۔ کیونکہ قتل سے قتل عمد تباہ ہوتا ہے۔ اور دوسری احادیث میں بھی جو طرق اہلبیت

سے روایت کی گئی ہیں۔ اس تخصیص پر نفس وارد ہوا ہے۔ مجملہ ان کے وار قطنی نے محمد بن سعید سے عمرو بن شعیب سے روایت کی ہے۔ اور اس کی توثیق کی ہے۔ قال اخبرنی ابی عن جدی عن عبد اللہ بن عمر ان رسول اللہ قام یوم فتح مکہ فقال لا یتوارث اهل ملتين والمرءة یرث من دية زوجها واوله وهو یرث من دیتها واولها مالہ لقیل احدہما صاحبہ عمدًا فان قتل عمدًا لم یرث من دیتہ و مالہ شیئًا وان قتل صاحبہ خطاء ورث من مالہ ولم یرث من دیتہ۔ (عبداللہ بن عمر بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ نے فتح مکہ کے دن کھڑے ہو کر فرمایا۔ دو مذہبوں والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے۔ اور عورت اپنے شوہر کی دیت اور اس کے مال سے ورثہ پاتی ہے۔ اور شوہر زوجه کی دیت اور اس کے مال سے ارث پاتا ہے۔ اور اگر اس نے اپنے صاحب یعنی ساتھی کو غلطی سے قتل کیا ہے۔ تو قاتل کو اس مقتول کے مال سے ورثہ ملتا ہے۔ اور اس کی دیت سے ورثہ نہیں پاتا۔)

**وجہ چہارم۔ قتل کو قتل عمد سے تخصیص کرنے کو خصائص امامیہ سے سمجھنا بھی قلت تتبع اور مطالعہ کتب کی کمی کی وجہ سے ہے۔** کیونکہ امام مالک اور کچھ اور علمائے اہلسنت بھی تخصیص کے قائل ہیں۔ ابو الحسن شاذلی نے منہج وفیہ میں فرمایا ہے۔ الفقہاء اختلفوا فی القتل علی ثلاثۃ اقسام مذہب الشافعی ان القاتل لا یرث مطلقاً وعن سعید بن جبیر ونفس من البصریین انه یرث مطلقاً وخرق مالک فقال لا یرث قاتل العمد من مال ولادیۃ ویرث قاتل الخطاء فی المال دون الدیۃ ونقل البیہقی فی السنن عن سعید بن مسیب عطاء بن رباح و محمد بن جبیر بن المطعم ان قاتل الخطاء یرث من المال دون الدیۃ رفقہار نے قتل کے بارے میں تین قسم کا اختلاف کیا ہے۔ شافعی کا مذہب یہ ہے کہ قاتل بالکل مقتول کا وارث نہیں ہوتا۔ اور سعید بن جبیر اور چند بصریوں کا یہ قول ہے کہ وہ ہر حال میں مقتول کا وارث ہوتا ہے۔ اور مالک نے اس میں تفریق کی ہے۔ اور کہا ہے کہ عمدًا قتل کر نیوالا نہ تو مقتول کے مال سے ورثہ پاتا ہے۔ اور نہ دیت سے۔ اور خطاء سے قتل کر نیوالا مال میں ورثہ پاتا ہے۔ اور دیت میں سے کچھ نہیں پاتا۔ اور بیہقی نے اپنی سنن میں سعید بن مسیب عطاء بن رباح اور محمد بن جبیر بن مطعم سے روایت کی ہے کہ قاتل خطا مقتول کے مال سے ورثہ

تخصیص قتل عمد پر حدیث

سیرات قاتل میں تین مختلف قول نزدیک اہلسنت

پاتا ہے۔ دیت سے نہیں۔

فیہن القدر شرح جامع الصغیر میں فرمایا ہے۔ القاتل لا یرث من المقتول شیئاً اخذ بعمومہ الشافعیۃ فمنعوا توریتہ مطلقاً وقال الحنابلۃ الا الخطأ وورث مالک من المال دون الدیۃ رقاتل مقتول سے کچھ ورثہ نہیں لیتا۔ شافعی نے اس کے عموم پر عمل کیا۔ اور قاتل کی توریت کو مطلقاً منع کر دیا۔ اور حنابلہ نے قتل خطا کو مستثنیٰ کیا۔ اور مالک نے مال سے ورثہ دیا۔ اور دیت سے نہیں۔ بعد ازاں فرمایا۔ وفیہ اسحاق بن عبد اللہ بن ابی فروہ قال النسائی متروک قال البیہقی اسحاق لا یحتج بہ وقال مرۃ واحدة راوہ اس حدیث کی سند میں اسحاق بن عبد اللہ بن ابی فروہ ہے۔ نسائی نے کہا ہے۔ وہ متروک ہے بیہقی نے فرمایا ہے۔ اسحاق قابل احتجاج ہیں۔ اور اُس نے ایک ہی بار کہا ہے۔

اگرچہ مصنف کے قول کا مطلق اور غیر مقید ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ تمام علمائے امامیہ توریت بہ عمد کی تخصیص کے قائل ہیں۔ لیکن یہ بات خلاف واقع ہے۔ کیونکہ علمائے امامیہ بھی اس مسئلہ میں بعینہ علمائے اہلسنت کی طرح تین قول رکھتے ہیں۔ تینوں گروہوں میں سے ہر ایک گروہ نے ایک ایک قول کو اختیار کیا ہے۔ افضل شرح شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ القاتل عمد اظلم لا یرث اجماعاً و فی الخطاء اقوال ثلثۃ الاول الارث مطلقاً ۱۔ من الدیۃ والترکۃ وهو اختیار سلاسل و الثانی عدم مطلقاً ۲۔ من الدیۃ والترکۃ وهو قول ابن عقیل الثالث منعه من الدیۃ وادثہ من باقی الترکۃ وهو اختیار الشیخ وابن الجنید والمرتضی و ابی الصلاح وابن البراج وابن حمزہ وابن زہرہ وابن ادریس واختارہ المصنف (اس امر میں تمام علمائے امامیہ کا اجماع ہے کہ وائتہ ظلم سے قتل کر تموالا ہرگز مقتول کا وارث نہیں ہوتا۔ اور قتل خطا میں تین قول ہیں۔ اول یہ کہ وہ دیت اور ترکہ سے ورثہ پاتا ہے یہ سلاسل کا مختار قول ہے۔ دوم یہ کہ قاتل مقتول کی دیت اور ترکہ سے مطلقاً ورثہ نہیں پاتا۔ یہ ابن عقیل کا قول ہے۔ سوم یہ کہ دیت سے ورثہ نہیں پاتا۔ اور باقی ترکہ سے میراث پاتا ہے۔ یہ شیخ۔ ابن جنید۔ شیمرتضی۔ ابی الصلاح۔ ابن برلج۔ ابن حمزہ۔ ابن زہرہ اور ابن ادریس کا قول ہے۔ اور اسی کو مصنف شریع نے اختیار کیا ہے)

والفہن القدر

حدیث مذکور ضعیف ہے

صفحہ ۳۲۰

علماء امامیہ کے بھی اس مسئلہ میں تین قول ہیں

پہلی اس مسئلہ کو اس باب میں جو فضائل امامیہ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ درج کرنا محض لغو اور عبث ہے۔

## قول مصنف تحفہ

اس مسلمان پر قذف کی حد واجب کرتے ہیں جو دوسرے مسلمان کو کہے۔ یا ابن الزانیہ (لے زانیہ کے بیٹے) اور اس دوسرے مسلمان کی ماں کا فرہ ہو۔ حالانکہ نص قرآنی میں قذف کی حد محضات سے مخصوص ہے۔ اور کافر ہرگز محضہ نہیں ہے۔ اور اس کے مسلمان بیٹے کی حرمت تعزیر کا باعث ہے۔ انتہی۔

## جواب باصواب

یہ اعتراض چند وجوہ سے باطل اور مردود ہے۔

وجہ اول مصنف کے ظاہر کلام سے مترشح ہوتا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ حالانکہ ایسا کہنا بالکل واقع کے خلاف ہے۔ کیونکہ جمہور علمائے امامیہ قائل ہیں کہ احسان جو مقذوف میں معتبر ہے۔ اس میں اسلام شرط ہے۔ پس اگر کوئی شخص کافر کو گالی دے۔ تو حد قذف لازم نہیں ہوتی۔ شرائع میں فرمایا ہے۔ الثالث فی المقذوف وهو ههنا عبارة عن البلوغ وكمال العقل والحرية والاسلام والعفة فمن استكملها وجب بقذفه الحد ومن فقدها او بعضها فلا حد وفيه التعزير لمن قذف صبيا او مملوكا او كافرا او متظاهرا بالزندار (سوم مقذوف یعنی قذف کئے گئے شخص کے بیان میں۔ یہاں مقذوف سے وہ شخص مراد ہے جس میں بلوغ۔ کمال عقل۔ حریت (آزادی) اسلام اور عفت یعنی پاکہ منی پائی جائے۔ پس جس شخص میں یہ صفات کامل ہوں اس کو قذف کرنیکی وجہ سے قذف کرنے والے شخص کو حد لگانا واجب ہے اور جس میں یہ صفات سب یا کچھ موجود نہ ہوں۔ تو اس حالت میں حد نہیں ہے۔ بلکہ اسی صورت میں تعزیر کیجاتی ہے۔ حد نہیں لگاتے۔ جیسے کوئی شخص بچے کو یا مملوک یعنی غلام و کنیز کو۔ یا کسی کافر کو یا علی الظاہر زنا کار کو گالی دے۔ تو اسکو حد نہ لگانی جائیگی۔ بلکہ تعزیر دی جائیگی) دوسری کتابوں مثلاً شرح لمعہ وغیرہ میں بھی اسی طرح مرقوم ہے۔ جامع عباسی میں فرمایا ہے۔ چہارم یہ کہ جس شخص کو کہ گالی دیں۔ وہ مسلمان ہو۔ پس اس بنا پر اگر کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کو جس کی ماں کافرہ ہو۔ یا ابن الزانیہ (لے زنا کار عورت کے بیٹے) کہے۔ تو اس گالی دینے والے شخص کو اس کافرہ کے مسلمان بیٹے کی حرمت کی وجہ سے تعزیر کرنی ضروری ہے۔ مختصر نافع میں فرمایا ہے۔ لوقال للمسلم یا بن الزانیہ و ماہ کافرۃ فالاشیۃ التعزیر

مستند قذف پر اعتراض

جمہور امامیہ کا قول  
شرائط وجوب حد  
مستند قذف پر اعتراض کیا گیا  
مستند قذف پر اعتراض کیا گیا

(اگر کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کو جس کی ماں کا فرہ ہو یا بن الزانیہ کہے۔ تو اسے یہ قول تعزیر ہے) اور مصنف نے جس قول کو ذکر کیا ہے۔ وہ قول مرجوح اور ضعیف ہے۔

وجہ دوم۔ یہ کہ مصنف کا یہ کہنا کہ کا فرہ ہرگز محصنہ نہیں ہے۔ ایک دعویٰ بلا دلیل ہی عقلی اور نقلی دلیل کے بغیر مقبول نہیں ہو سکتا۔ بلکہ مصادره بر مطلوب کی قسم میں داخل ہے کیونکہ لفظ احسان کتاب خدا میں کسی معنی میں آیا ہے۔ جیسا کہ مفسرین نے اسکی تصریح کی ہے۔ (۱) بمعنی حریت (۲) بمعنی عفاف (۳) بمعنی اسلام (۴) عورت کا شوہر دار ہونا۔ اور احسان جس کا ذکر آیت ذیل میں ہے۔ والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شہداء فاجلدوہم ثمانین جلدۃ ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابداداً اولئک ہم الفاسقون الا الذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا فان اللہ غفور رحیم (اور جو لوگ محصنات (آزاد عورتوں) کو زنا کا الزام لگاتے ہیں۔ پھر اس پر چار شاہد نہیں لاتے ان کو اتنی کوڑے مارو۔ اور کبھی ان کی شہادت کسی امر میں قبول نہ کرو۔ اور یہی لوگ فاسق و بدکار ہیں۔ مگر جو لوگ اس قصور کے بعد توبہ کریں۔ اور اصلاح کر لیں۔ پس اللہ تعالیٰ غفور اور رحیم ہے) اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ کہ وہ حریت کے معنی میں ہے۔ تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ واعلم ان لفظ الاحصان جامع فی القرآن علی وجوہ احدھا الحریۃ کما فی قولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات یعنی الحرائر الا تری انہ لو قذف غیر حر لم یجلد ثمانین وکذلک قولہ تعالیٰ فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب یعنی الحرائر وکذلک قولہ ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات لے الحرائر انتہی (اور معلوم رہے کہ لفظ احصان قرآن میں چند معنوں میں آیا ہے۔ اول حریت کے معنی میں۔ جیسے آیت والذین یرمون المحصنات میں (جو لوگ محصنات یعنی حرائر آزاد عورتوں) کو زنا کا الزام لگاتے ہیں) محصنات حرائر کے معنی میں ہے۔ کیونکہ اگر آزاد عورت کے سوا اور کسی عورت کو قذف کیا جائے۔ تو اتنی کوڑے نہیں لگائے جاتے۔ اسی طرح آیت فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب (پس ان پر محصنات کی نسبت آدھا عذاب ہے) میں محصنات سے حرائر مراد ہیں نیز قولہ تعالیٰ ومن لم یستطع المحصنات (جو تم میں سے اتنی مالی قدرت نہ رکھتا ہو۔ کہ وہ محصنات سے نکاح کر سکے) میں محصنات حرائر کے معنی میں ہے) رہی یہ بات کہ محصنہ

محصنہ

ہونے میں اسلام بھی معتبر ہے۔ یا نہیں۔ یہ اختلافی مسئلہ ہے۔ پس اس کا اس شخص سے جو کتاب اللہ میں اس بارے میں وارد ہوا ہے ثابت کرنا محض مصادوہ ہے جیسا کہ صاحبان بصیرت اور اہل الصاف سے پوشیدہ نہیں ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ علمائے اہل اسلام کے درمیان اس باب میں اختلاف ہے۔ کہ اسلام شرائط احسان میں داخل ہے یا نہیں؟ بعض علماء اس کو شرط جانتے ہیں۔ اور بعض عدم اشتراط کے قائل ہیں اور اس قول کا (جس کا مصنف نے ذکر کیا ہے) قائل بھی عدم اشتراط یعنی شرط نہ ہونے کا قائل ہے۔ اور علمائے اہلسنت میں بھی اس امر میں اختلاف ہے۔ چنانچہ کتب فقہ و تفسیر میں بیان ہو چکا ہے۔ ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک تو اسلام احسان یعنی محسنہ ہونے کی شرط ہے۔ اور شافعی اور احمد کے نزدیک یہ شرط نہیں متفق و مفترق میں فرمایا ہے۔ ثم اختلفوا من شرائط الاحسان بعد الخمسة المجمع علیہا فی الاسلام هل هو من شرائط الاحسان ام لا فقال ابوحنیفہ و مالک هو من الشرائط وقال الشافعی و احمد ليس من شرائط الاحسان کی پانچ صفتوں پر اجماع ہونے کے بعد اسلام میں اختلاف ہوا۔ کہ وہ احسان کی شرائط میں سے ہے یا نہیں؟ ابوحنیفہ اور مالک کا قول ہے کہ اسلام شرائط احسان سے ہے اور شافعی اور احمد کہتے ہیں کہ اسلام شرائط احسان سے نہیں ہے (پس یہ تشبیح بالکل بے وجہ اور ناموزوں ہے۔

**قول مصنف تحفہ**۔ اور میت کے بڑے بیٹے کو ترکہ میت سے تلوار انگوٹھی اور لباس میت سے بلا کسی عوض کے مخصوص کرتے ہیں۔ اور یہ قول بھی نص قرآنی کے خلاف ہے۔ انتہی کلامہ۔

**جواب باصواب**۔ علمائے امامیہ کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ جوہ بڑے بیٹے کو عطا کرنا واجب ہے یا منحب۔ بہر حال جوہ کا بڑے بیٹے کو دیا جانا آیا بقیہ ہے یعنی ان چیزوں کی قیمت کر کے بڑے بیٹے کے حصہ میں سے ان کو محسوب کر کے اس کو دیتے ہیں۔ یا یونہی مفت شفت بلا قیمت دے ڈالتے ہیں۔ پہلا قول شیخ مرتضیٰ علم الہدیٰ اور ابن جنید کا مختار ہے۔ اس قول پر کوئی اعتراض نہیں اور نادانوں اور بے علموں کی طرف سے کسی قسم کی ملامت اس پر عائد نہیں ہو سکتی۔ اور

اختلافی مسئلہ

جوہ بڑے بیٹے کا

جو گروہ کہ دوسرے قول کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ بڑے بیٹے کو لازم ہے کہ جبوہ کی عوض اپنے والد کی روح کو ثواب پہنچانے کی غرض سے اعمال خیر بجالائے۔ اگر نماز روزہ اس کے باپ سے فوت ہو گیا ہو۔ تو اسکی قصا کرے۔ ورنہ اور اعمال خیر بجالائے تاکہ اسکا ثواب اس کے والد کی روح کو پہنچے۔ پس یہ عطیہ درحقیقت اعمال خیر اور وجوہ بر و نیکی کی وصیت کے فروعات کی قسم سے ہے۔ جو بالاتفاق جائز ہیں۔ اور جبوہ کے بلا عوض ہونے میں بھی کلام ہے۔ اور یہ بات سید مرتضیٰ اور ابن حیندک کے مذہب کے موافق جو جبوہ کو بڑے بیٹے کے حصہ میں محسوب کرتے ہیں۔ بالکل واضح اور ظاہر ہے۔ اور جمہور امامیہ کے مذہب کے موافق بھی ایسا ہی ہے۔ کیونکہ عوض عام ہے۔ خواہ ایسی چیز ہو۔ جس سے دنیوی نفع حاصل ہو۔ یا ایسی چیز ہو۔ جس سے آخرت میں فائدہ پہنچے۔ اور علمائے امامیہ نے تصریح فرمائی ہے۔ کہ جبوہ کی عوض بڑے بیٹے پر لازم ہے کہ اعمال خیر اور وجوہ بر و نیکی روزہ نماز وغیرہ کی قسم سے جن کے باب میں اس کے والد کی طرف سے سستی واقع ہوئی ہے۔ یا اس سے فوت ہو گئے ہیں۔ ان کو بجالائے۔ اور اگر وہ ادا نہ کرتا۔ تو مورث اور اس کے وارثان دو نو مشغول الذمہ رہتے۔ اور اس کے بجالانے سے اس کا والد حقوق الہی سے بری الذمہ ہو گیا۔ اور اس میں جہت بڑا نفع اور عظیم الشان فائدہ ہے۔ بخاری نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے۔ عن ابن عباس قال ان ناسا یزعمون ان هذه الآية لنسخت ولا والله ما نسخت ولكنهما متحاوان الناس مما والیان وال یرث وذلک لذی یرزق ووالی لا یرث فذلک الذی یقول بالمعروف یقول لا املک لک ان الخطیب (ابن عباس فرماتے ہیں کہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہو گئی ہے خدا کی قسم ہرگز منسوخ نہیں ہوئی۔ لیکن اس میں ولی لوگوں نے سستی کر رکھی ہے۔ ایک ولی تو وارث ہوتا ہے۔ اور یہ وہ ہے جو اوروں کو کھلاتا پلاتا ہے۔ اور دوسرا ولی وہ ہے جو وارث نہیں ہوتا۔ یہ وہ شخص ہے جو معروف بات کہتا ہے کہتا ہے میں کچھ مفقود نہیں رکھتا۔ جو تجھ کو کچھ عطا کروں)۔

**قول مصنف تحفہ**۔ اور باپ کی میراث سے اس بیٹے کو محروم رکھتے ہیں جس کو اس کا باپ بادشاہ یا قاضی یا کو تو ال کے حضور میں اپنی طرف سے اپنی میراث سے فارغ خطی دیدے اور یہ چنگیز خانی نورہ اور فرمان ہے۔ نہ کہ حکم شرع چاہتے ہیں کہ حکم شرع کو

جلد ہفتم

فوائد جبوہ کی تشریح

مذہب میراث پر اثر

تورہ چنگیز خانی سے منسوخ کر دیں۔

**جواب باصواب**۔ اس کلام کا مطلق اور غیر مقید ہونا ظاہر کر رہا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ حالانکہ ایسا کہنا سراسر کذب اور بالکل خلاف واقع ہے۔ کیونکہ کافہ علماء کا مذہب اس مسئلہ میں یہ ہے کہ فارغ خطی دینے پر بھی بیٹا میراث لیجاتا ہے۔ اور جو قول مصنف نے ذکر کیا ہے وہ شاذ قول ہے جس پر کسی عالم نے بھی عمل نہیں کیا۔ اور شیخ طوسی جن کی طرف اس قول کو منسوب کیا جاتا ہے۔ وہ بھی مسائل حایریہ میں اس قول سے رجوع کر چکے ہیں۔ لمعہ میں فرمایا ہے۔ ولا خبرۃ بالتبری من النسب عند السلطان فی المنع من ارث المتبری علی الاشہر والاصل وعموم القہات الدال علی التوارث مطلقاً وفیہ قول شاذ للشیخ انہ ای المتبری من نسبہ یدرثہ عصبتہ امہ دون انہ لو تبرأ ابوک من نسبہ (اور بادشاہ کے پاس جا کر نسب سے بیزاری کا اظہار کرنا بنا بر قول اشہر اور بموجب اصل اور اس وجہ سے کہ قرآن کا عموم مطلقاً توارث پر دلالت کرتا ہے۔ اس شخص کو جس کے بارے میں بیزاری کا اظہار کیا گیا ہے۔ بیزاری کرنے والے کی میراث سے محروم کرنے میں معتبر نہیں ہے۔ اور اس باب میں شیخ کا قول شاذ ہے۔ کہ جو شخص اپنے نسب سے بیزاری ظاہر کرے۔ اس کی ماں کے لواحقین اس کے وارث ہوتے ہیں۔ اور اس کا بیٹا وارث نہیں ہوتا۔ اگر اس کا باپ اس کے نسب سے بیزاری ظاہر کرے) نیز شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ وقد رجع ۳ للشیخ من هذا القول فی المسائل الحائریہ (اور شیخ علیہ الرحمہ اس قول سے مسائل حایریہ میں رجوع فرما چکے ہیں) وکانہ شریعتہ تسخت قبل العمل گویا یہ ایک شریعت تھی۔ جو اس پر عمل کئے جانے پہلے ہی منسوخ ہو گئی۔ الغرض اس قسم کے شاذ اقوال جن کا قائل بھی ان سے رجوع کر چکا ہو۔ باعث اعتراض نہیں ہو سکتے۔ اور تورہ چنگیز خانی سے احکام شرعیہ کا منسوخ ہونا اس وقت لازم آتا ہے۔ کہ اس قول پر کسی نے عمل کیا ہو جبکہ عمل نہیں ہوا۔ تو وہ اعتراض بھی فضول و بیکار ہے۔

**قول مصنف مخف**۔ بعض علمائے امامیہ اعمام اور جدات کو مطلقاً میراث سے محروم رکھتے ہیں۔ انتہی۔

**جواب باصواب**۔ اعمام اور جدات کو مطلقاً میراث سے محروم رکھنا جو بعض

اعتراف مصنف کی بنا قول شاذ و متروک پر ہے

صفحہ ۳۲۲

میراث پر اعتراض

محقق و قرائد وصیت پر اعتراض

قول اوف

وصیت پر ایک فرضی اعتراض

علمائے امامیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ محض افتراء ہے۔ کتب فقہ کے دیکھنے سے اسکا پورا پورا ثبوت مل سکتا ہے۔ قیام۔

**قول مصنف تحفہ**۔ وصایا کے مسائل میں منظروف کو ظرف کے تابع کرتے ہیں مثلاً اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کے لئے ایک صندوق کی وصیت کی ہو۔ تو جو نقد و جنس اس صندوق میں ہو۔ سب کچھ وصیت میں داخل ہو جاتا ہے۔ انتہی کلام۔

**جواب باصواب**۔ یہ مسئلہ بھی اختلافی مسائل سے ہے۔ اقویٰ یہ ہے کہ اگر صندوق اور کشتی کی وصیت کرے۔ تو منظروف ظرف میں داخل نہیں ہوتا۔ لیکن اگر قرنیہ حالیہ و مقالیہ اس امر پر دلالت کرے کہ وصیت کر نیوالے کی مراد یہ ہے کہ منظروف ظرف کیساتھ شامل ہے تو بیشک منظروف داخل ظرف ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ کتاب مختلف میں علامہ نے اسی قول پر اعتماد کیا ہے۔ اور فخر المحققین نے شرح قواعد میں اور ابو العباس نے اپنی کتاب مقتصر میں بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور شہید ثانی نے شرح لمعہ میں بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ شرح حلو میں اس روایت کی تضعیف کے بعد جس پر دخول منظروف کو قائلوں نے اعتماد کیا ہے۔ فرمایا ہے والعرف قد یقضی بخلافہ فی کثیر من الموارد و حقیقۃ الموصی بہ مخالفتہ للمظروف لعدم الدخول اقویٰ والا ان یدل قرینۃ حالۃ او مقالۃ علی دخول الجميع او بعضہ فثبت ما دلّت علیہ خلاصۃ انتہی (اور بعض اوقات بہت سے مقامات میں عرف اس کے خلاف حکم دیتا ہے۔ جہاں وصیت کی گئی چیز کی حقیقت منظروف کے خلاف ہو پس منظروف کا وصیت میں داخل نہ ہونا اقویٰ ہے مگر اس صورت کہ قرنیہ حالیہ یا مقالیہ تمام یا اس کے بعض کے داخل ہونے پر دلالت کرے پس اسوقت خصوصیت سے وہ چیز ثابت ہو جاتی ہے بعض علماء اس وجہ سے کہ اکثر اوقات ظرف کی وصیت کرنے سے موصی یعنی وصیت کر نیوالے کو منظروف (یعنی نقد و جنس جو اس ظرف میں ہے) مد نظر ہوتا ہے۔ منظروف کو ظرف کے تابع کر دیتے ہیں اس حکم کو مقید جانتے ہیں کہ موصی کی مراد فقط ظرف ہے۔ کیونکہ کوئی ایسا قرنیہ اور بعض قائم نہیں ہے جو منظروف کے شامل ظرف ہونے پر دلالت کرتا ہو۔

**قول مصنف تحفہ**۔ نیز یہ لوگ کسی شخص کے واسطے ایک سال یا دو سال تک کے لئے فرج جاریہ کی تحلیل کی وصیت کو صحیح جانتے ہیں۔ انتہی۔

**جواب باصواب**۔ حالانکہ یہ مسئلہ کتب امامیہ میں کہیں مذکور نہیں ہے۔ اور فاضل مذکور نے بھی اباحت تحلیل پر متفرع کر کے اس کو استنباط کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ تحلیل اس کی صلیت کی شرائط کے بغیر کہ ایجاب و قبول منجملہ ان شرائط کے ہے۔ جائز نہیں ہے۔ اور تحلیل کی صلیت و راباحت کو اس کے شرائط کے متحقق ہونے بغیر جائز رکھنا امامیہ کے نزدیک ممنوع اور باطل ہے۔ اور صلیت کی شرائط کے متحقق ہونے کی صورت میں اس کی نسبت وصیت کرنے میں کوئی حرج اور قباحیت نہیں ہے۔ اور اس وقت یہ وصیت بعینہ دوسری مباح چیزوں کی وصیت سے مماثلت اور شائبہ کھتی ہوگی۔ نیز مکرر اس سے پیشتر مذکور ہو چکا ہے کہ عطاء بن رباح بھی جو رئیس الفقہاء ابو حنیفہ کے شیوخ اور استادوں میں سے ہیں تحلیل کے قائل ہیں۔ اور مباح چیزوں کی وصیت کرنے میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ پس مصنف کے مذہب کے موافق بھی تحلیل کی وصیت جائز ہوگی۔ اس لئے اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔ درج کرنا محض عبث اور لغو ہے۔

**قول مصنف تحفہ**۔ دیوانہ پر صد کا قائم کرنا واجب کرتے ہیں۔ حالانکہ صحیح اور متفق علیہ حدیث اس کے مخالف ہی۔ اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت فرماتے ہیں: رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون حتى يفيق آخر انتہی کلام (تین شخص مرفوع القلم ہیں۔ ایک مجنون یہاں تک کہ اس کو افاقہ ہو جائے)۔

**جواب باصواب**۔ مصنف کے ظاہر کلام سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ تمام علماء امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ حالانکہ یہ بات واقع کے خلاف ہے۔ کیونکہ جمہور امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون اور مجنونة یعنی دیوانہ مرد اور دیوانہ عورت سے۔ حد مطلقاً ساقط ہے خواہ اس کا جنون مطبق ہو۔ خواہ جنون دوری ہو۔ اور حالت جنون میں اس سے یہ فعل صادر ہوا ہو۔ تو بھی اس کا یہی حکم ہے۔ بشرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ ولا يجب الحد على المجنونة اجماعاً والا قرب عدم ثبوته على المجنون لا شفاء التكليف لذي هو مناط العقوبة الشديدة على المجرم وللاصل ولا فرق فيه بين المطبق وغيره اذ وقع الفعل منه في حالته وهذا هو الاشهر انتهى (اور مرد دیوانی عورت پر بالاجماع واجب نہیں ہے۔ اور دیوانہ مرد پر بھی اس کا واجب نہ ہونا اقرب ہے۔ کیونکہ جو تکلیف مجرم پر حقوت شدیدہ کو وابستہ کرتی ہے۔ وہ یہاں منتفی ہے۔ اور اس لئے کہ اصل عدم ہے

صفحہ ۴۴۲ بحالت تحقق شرائط صلیت تحلیل کی وصیت درست ہو

مجنون کے متعلق احکام

جمہور امامیہ کا قول

خواہ جنون مطبق ہو یا جنون دوری جبکہ یہ فعل حالت جنون میں اس سے واقع ہو اور یہی قول  
اشہر ہے جو قول کہ مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ مطروح اور متروک العمل ہے۔

**قول مصنف تحفہ**۔ نیز اس عورت پر رجم کو واجب کرتے ہیں جس نے اپنے شوہر  
سے جماع کیا۔ اور جماع کے بعد دوسری عورت کیساتھ مساحقہ کیا۔ وہ باکرہ عورت حاملہ ہوگئی۔

یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس عورت کو رجم کرنا چاہیے۔ اور اس باکرہ کو تنوہ تازیانے لگانے چاہئیں  
حالانکہ سحاق کو کوئی شخص زنا نہیں کہتا۔ اور شرع میں بھی اسکو زنا نہیں سمجھا گیا۔ انتہی کلامہ  
**جواب باصواب**۔ مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ سحاق کو کوئی شخص زنا نہیں کہتا

اگر اس نے یہ مراد ہے کہ شارع علیہ وآلہ السلام اور وہ لوگ جو قولاً اور فعلاً آنحضرت علیہ آلہ  
السلام کی متابعت کے عودہ وثقی سے متمسک ہیں سحاق کو زنا نہیں کہتے ہیں تو غیر مسلم ہے  
کیونکہ اکثر احادیث جو بطریق اہلسنت حضرت سرور کائنات علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام سے  
مردی ہیں۔ اس امر پر رض ہیں کہ سحاق پر زنا کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ منجملہ ان کے امام رازی

نے تفسیر کبیر میں آیت۔ واللہ فی یاتین الفاحشۃ من نساءکم فاستشهدوا علیہن  
اربعة منکم فان شہدوا فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفیھن الموت او یجعل

اللہ لھن سبیلاً (جو عورتیں تمھاری عورتوں میں سے فاحشہ کی مرتکب ہوں۔ ان پر چار  
شخصوں سے گواہی طلب کرو۔ اگر وہ گواہی دیں۔ تو ان کو گھروں میں بند رکھو۔ یہاں تک کہ

ان کو موت آجائے۔ یا اللہ ان کے لئے کوئی راستہ پیدا کر دے) کی تفسیر کے ضمن میں آنحضرت  
سے روایت کی ہے۔ قال صلی اللہ علیہ وسلم اذا اتی الرجل الرجل فہما زانیان

واذا اتت المرأة المرأة فہما زانیتان (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب ایک مرد  
دوسرے مرد سے صحبت کرے۔ تو وہ دونوں زانی ہیں۔ اور جب ایک عورت دوسری عورت

کیساتھ صحبت کرے تو وہ دونوں عورتیں زانیہ ہیں) شیخ جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر میں  
بیہقی کی کتاب شعب الایمان سے وانکہ سے روایت کی ہے۔ محقق النساء زنا بدینھن

(عورتوں کا باہم مساحقہ کرنا ان کا آپس میں زنا کرنا ہے) اور طبرانی نے ان نفطون میں روایت  
کی ہے۔ السحاق بین النساء زنا بدینھن فیقن القدر میں فرمایا ہے۔ وکیف ما

کان قال الہیثی رجالہ ثقات (اور یہ روایت خواہ کسی عبارت میں ہو ہیشمی نے کہا  
ہے کہ اس کے رجال سب ثقہ ہیں) اور اگر اس حدیث کی یہ تاویل کی جائے کہ سحاق

رجم کے متعلق احکام

سحاق کو شریعت میں زنا کہا گیا ہے

حوالہ حدیث

حرمت اور گناہ میں زنا کی مانند ہے۔ ظاہر حدیث کے خلاف ہے۔ اور اگر مصنف کی مراد شارع علیہ السلام اور آنحضرت کے آثار کی متابعت کرنے والوں کے سوا اور لوگ ہیں تو وہ قابل اعتبار نہیں ہو سکتے۔ الغرض اگر فاضل مصنف کو ان احادیث کا علم نہیں ہے تو فن حدیث کی مہارت کے دعوے میں جو ملن الملکی کا تقارہ بجا رہے ہیں۔ اس میں خلل عظیم واقع ہوتا ہے۔ اور اگر ان روایات کا علم ہونے کی حالت میں کلام شارع علیہ وآلہ السلام کی پروا و اعتنا نہیں کی گئی۔ اور آنحضرت علیہ وآلہ السلام کے اطلاقات و ارشادات کو درجہ اعتبار سے ساقط کر کے اس کلام کو زبان پر جاری کیا گیا ہے۔ تو ان لوگوں کی نظروں میں جو حقیقت دینی رکھتے ہیں جناب کاندین اور دینداری پایہ اعتبار سے ساقط ہے۔ اور یہ جو ارشاد ہوا ہے کہ شرع میں بھی اسکو زنا نہیں سمجھا گیا۔ سو یہی تو اول بحث ہے جب شارع مقدس نے سحاق کو افراد زنا میں اور مساحقات یعنی مساحقہ کر نیوالی عورتوں کو زانیات کی افراد باطل کیا ہو۔ تو ان کے حکم کو زنا کے حکم میں مندرج کرنا کچھ بعید و متباعد نہ ہوگا۔ چونکہ اس اطلاق میں یعنی سحاق پر زنا کا اطلاق کرنے میں جناب شارع علیہ السلام بھی امامیہ کیساتھ شریک ہیں۔ اس لئے اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کے لئے دو مصنف کے خیال میں شائستہ متود۔ اور صاحبین کے احکام اور یہودیت و نصرا نیت کے مشابہ ہیں۔ وضع کیا گیا ہے۔ درج کرنا کوئی وجہ نہیں رکھتا۔

نیز یہ بھی معلوم رہے کہ آیہ کریمہ واللذی یأْتین الفاحشۃ من ذنابکم کے بارے میں مفسرین کے درمیان باہم اختلاف ہے۔ کہ آیا یہ آیہ منسوخ ہو چکا ہے۔ یا منسوخ نہیں ہوا دوسرا قول مختار ہے۔ امام رازی تفسیر کبیر میں ابو بکر رازی کے کلام کی جو منسوخ ہو نیکاً قائل ہے تضعیف کرتے ہوئے فرماتے ہیں واعلم ان کلام المہازی ضعیف من وجہین الاول ما ذکرہ ابو سلیمان الخطائی فی کتاب السنن فقال لم یحصل التسخیر فی هذه الآیۃ ولا فی هذا الحدیث لبتۃ وذلك لان قوله تعالی فامسکوهن فی البیوت حتی یتوفھن الموت او یجعل الله لھن سبیلاً یدل علی ان امساکنھن فی البیت محدودالی غایۃ ان یجعل الله لھن سبیلاً ان ذلک السبیل کان مجملًا فلما قال صلی الله علیہ وسلم خذوا عنی الثیب یرجم والیہ یرجل وینقی صار هذا الحدیث بیاناً لتلك الآیۃ لاننا نسخا لھا وصار ایضاً مخصصاً لعموم

مفسرین

آیت کے بارے میں مفسرین کا اختلاف

قولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة (الخ) معلوم  
 رہے کہ رازی کا کلام دو وجہوں سے ضعیف ہے۔ وجہ اول وہ ہے جس کو ابوسلمہ  
 خطائی نے کتاب السنن میں ذکر کیا ہے کہ البتہ یہ آیت اور یہ حدیث دونوں منسوخ نہیں ہوئیں  
 کیونکہ آیت فامسکوهن فی البیوت ..... سبب دلائل کرتا ہے کہ ان عورتوں کا  
 گھروں میں بند رکھنا ان کے لئے ہے جہنم کہ اللہ تعالیٰ ان کے لئے کوئی سبیل مقرر  
 کرے۔ اور یہ سبیل عجل تھی پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ تم مجھ سے سنو شیبت  
 کو تو سنگسار کیا جائے اور بکر کو کوڑے لگائے جائیں اور گھر سے نکال دیا جائے۔ یہ حدیث  
 اس آیت کی تفسیر اور بیان ہوگئی۔ نہ کہ اسکی تاسخ۔ نیز آیت الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل  
 واحد منهما مائة جلدة کے عموم کی اس حدیث سے تخصیص ہوگئی (بعض کہتے ہیں کہ یہ  
 آیت سخاقت کی شان میں نازل ہوئی ہے۔ ابوسلمہ اصفہانی اور مجاہد بھی جو علماء مفسرین  
 مائتہ سے ہیں اسی قول کے قائل ہیں۔ امام رازی تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں۔ قول الثانی  
 وهو اختیار ابی مسلم الا صفہانی ان المراد بقولہ واللذان یتین الفاحشة  
 السخاقت (دوسرا قول جو ابوسلمہ اصفہانی کا مختار ہے۔ یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ واللذان  
 یتین الفاحشة سے سخاقت یعنی سحر کر نیوالی عورتیں مراد ہیں) اسکے بعد فرمایا ہے۔  
 ثم قال ابو مسلم وما یدل علی صحۃ ما ذکرنا قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا  
 اتی الرجل الرجل فہما زانیان واذا اتت المرأة المرأة فہما زانیتان (بھرا ابوسلمہ  
 نے بیان کیا ہے کہ ہمارے اس بیان کی صحت کی ایک دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول  
 ہے کہ حضرت نے ارشاد فرمایا۔ اذا اتی الرجل الرجل الخ جب مرد مرد سے صحبت کرے تو  
 وہ دونوں زانی ہیں۔ اور اگر عورت سے صحبت کرے تو وہ دونوں زانیہ ہیں) اور امام رازی نے  
 اس اعتراض کے جواب میں جو بعض علماء نے ابوسلمہ اصفہانی پر کیا ہے کہ اس نے اجماع  
 کی مخالفت کی ہے۔ فرمایا ہے۔ هذا الاجماع ممنوع فلقد قال بهذا القول مجاہد  
 وهو من اکابر المفسرین (یہ اجماع ممنوع اور نادرست ہے۔ کیونکہ مجاہد جو اکابر مفسرین سے  
 ہے اسی قول کا قائل ہے) اور ابن حجر نے بھی کتاب نہ واجر عن الکبار میں ان تمام مقدمات  
 کی تصریح کی ہے۔ جب یہ مقدمہ معلوم ہو گیا۔ تو اب معلوم رہے کہ اس قول کے قائلوں کو  
 یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس طرح پر احتجاج کریں کہ یہ آیت سحر کر نیوالی عورتوں کے بارے میں

ابوسلمہ اور مجاہد کا قول

صفحہ ۲۴۶

تفسیر کبیر کا حوالہ قول ابوسلمہ کی تائید

نازل ہوئی ہے۔ اور امام رازی نے تفسیر کبیر میں روایت کی ہے۔ ردی فی الحدیث ۱۸۰  
 قال قد جعل الله لهن سبيلا الذیبت ترجمہ والیکم متحد کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کے لئے رستہ مقرر فرما دیا ہے۔ ثیبہ کو سنگسار کیا جائے  
 اور باکرہ کو حد لگائی جاوے (پس مسئلہ زیر بحث میں اس آیہ کریمہ اور اس حدیث شریف کے  
 بموجب دو نو حکم ثابت ہیں۔ اور اس قول اور ابو سلمہ اصفہانی اور مجاہد کے قول میں فرق ہے۔  
 انکے قول کی موافق آیہ کریمہ سخافات سے مخصوص ہے۔ اور ان کی حد یہ ہے کہ انکو مرتے وقت تک  
 گھروں میں بند رکھا جائے۔ اور اس قول کے قائل کے نزدیک اگرچہ یہ آیت سخافات کے حق  
 میں ہے لیکن ان کی حد یہ ہے کہ ثیبہ کو سنگسار کیا جائے۔ اور باکرہ کو تازیانے لگائے جائیں  
 اور اس شخص کے قول کی بنا پر جو اس بات کا قائل ہے کہ یہ آیت زانیوں کے حق میں نازل  
 ہوئی ہے۔ یوں کہہ سکتے ہیں کہ ان احادیث سے جو پہلے مذکور ہوئیں واضح ہو گیا کہ سحاق کا  
 اور زنا کا ایک ہی حکم ہے پس یہ آیہ کریمہ سخافات کے حکم کو بھی شامل ہے۔ کما لا یخفی۔

**قول مصنف تحفہ**۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر ایک اندھا شخص کسی مسلمان کو قتل  
 کر دے تو اس اندھے مسلمان سے قصاص لینا نہ چاہئے۔ حالانکہ آیہ قصاص عام ہے مینا اور نابینا  
 سب کو شامل ہے۔ انتہی کلامہ۔

**جواب باصواب**۔ مصنف کے ظاہر کلام سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ تمام امامیہ اس  
 قول کے قائل ہیں۔ حالانکہ ایسا کہنا صریحاً جھوٹ ہے۔ کیونکہ جمہور امامیہ کا مذہب اس مسئلہ میں  
 یہ ہے کہ اگر کوئی اندھا کسی مسلمان کو دانستہ قتل کر ڈالے۔ تو اس پر قصاص واجب ہے۔ اور جو قول  
 مصنف نے ذکر کیا ہے وہ مرجوح اور ضعیف قول ہے۔ اور اس کا مدرک ایک شاذ روایت ہے  
 اور خود علمائے امامیہ نے اس قول کی تضعیف کی ہے۔ اور اس روایت کو شاذ فرمایا ہے۔ پس  
 فاضل مصنف کی یہ تشبیح مرفوع اور غیر موجد ہے۔ بشرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ وفي الاعی  
 تردد اظہر انہ کاملہ بص فی توجہ القصاص بعد راندے کہ باب میں تردد ہے۔ اظہر یہ  
 کہ وہ عمدتاً قتل کرنے کی صورت میں قصاص کرنے کے باب میں آنکھوں والے کی مانند ہے۔ مختصر  
 میں فرمایا ہے۔ وفي الاعی اشبه انہ کاملہ بص فی توجہ القصاص وفي رواية الحلبي  
 عن ابی عبد الله عليه السلام انه جناية خطا يلزم العاقلة وان لم يكن عاقلة  
 قال دية في ماله لوخذ في ثلاث وهذه فيها مع الشذوذ تحت ميص لعموم الآية (اور

اندھے کے باب میں تردد ہے۔ اشد یہ ہے کہ قصاص لئے جائیں وہ آنکھوں والے کی مانند ہے اور جلی نے حضرت صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ غلطی سے اس کا قصور کرنا عاقلہ پر دیت کو لازم کرتا ہے۔ اور اگر عاقلہ نہ ہو۔ تو اسکے مال میں دیت ہوگی جو تین دفعہ میں لیجائے یہ حدیث اگرچہ شاذ ہے لیکن تاہم اس آیت کے عموم کی تخصیص کرتی ہے (شیخ علی حاشیہ مختصر میں فرماتے ہیں الحق الاول کانت عموم الایۃ اجماعی والتخصیص بنسبہ الواحد مختلف فیہ فالأخذ بالاول یقین وباللثانی ظن وهذا وجه حقیۃ الاول (پہلا قول حق ہے۔ کیونکہ اس آیت (قصاص) کا عموم اجماعی ہے۔ اور خبر واحد سے آیت کی تخصیص کر نیکی بارے میں اختلاف ہے پس قول اول پر عمل کرنا یقینی ہے۔ اور دوسرے پر عمل کرنا ظنی ہے۔ اور یہ پہلے قول کے حق ہونے کی وجہ ہے) خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ قول مرجوح اور متروک ہے۔ اسکی بنا پر جمہور علماء پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ جنہوں نے خود اس قول کی تضعیف اور تحقیق کی ہے۔ اور باوجود اس کے قصاص کے ساقط ہونے اور دیت کو عاقلہ پر لازم کر نیکی وجہ یہ ہے کہ اس قول کیوافق اندھے کا جرم قتل خطا کے حکم میں ہے۔ اور قتل خطا کے باب میں اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور اکثر علمائے اسلام کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ اتفقوا علی ان دینۃ الخطاء محققۃ فی ثلاث سنین الثلاث فی السنۃ والثلاثان فی السنۃین واستفادوا عن ذلك عن عمر واما یخالف فیہ احد من السلف فکان اجماعاً (اس بات پر سب علماء کا اتفاق ہے کہ قتل خطا کی دیت تین سال میں محقق ہوتی ہے۔ ایک، تہائی ایک سال میں اور دو تہائی دو سال میں۔ یہ طریقہ حضرت عمر سے جاری ہوا ہے۔ اور علمائے سلف میں سے کسی نے بھی اس میں اختلاف نہیں کیا۔ پس یہ اجماعی ہے) دوسرے یہ کہ یہ قول بعینہ ایہ ہی ہے۔ جیسے اندھے پر سے حج ساقط ہے۔ اگرچہ اسکو استطاعت حاصل ہو۔ اور غلام اور خدمتگار و راخوان و نصاب رکھتا ہو۔ جو اسکو حج کو لیجائیں۔ اور ناسک حج کی ادائیگی میں اسکی اعانت کریں۔ یہ تیسرے الفقہاء ابو حنیفہ کا مختار قول ہے۔ حالانکہ امر حج عام ہے۔ مینا اور نابینا دونوں کو شامل ہے پس اس مسئلہ میں جو جواب تمھاری طرف سے تجویز کیا جائے۔ وہی جواب ہماری طرف سے بھی تصور کر لیا جائے۔

منقولہ میں فرماتے ہیں بشعر۔ لا یجب الحج علی الضعیف مع الغن والقيادة الذکر

ترجمہ شعر۔ اندھے پر حج واجب نہیں ہے۔ اگرچہ غنی اور مالدار ہو۔ اور غلام و خدمتگار بہت رکھتا ہو۔

اسکی شرح میں فرمایا ہے۔ قال ابو حنیفہ لا یجب الحج علی الاعی و ان طاک عبیداً

لیقودونہ و وجد علی ذلک اعواناً انتہی (ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اندھے پر حج واجب نہیں ہے

اندھے کا جرم قتل خطا سمجھا لیا ہے

اندھے پر حج ساقط ہے

اگر یہ بہت سے غلام اسکی ملکیت میں ہوں جو اسکو دہاں لیجائیں۔ اور اس امر میں بہت سے اعوان و انصار اسکی امداد و اعانت کے لئے موجود ہوں)

**قول مصنف تحفہ** - نیز کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص بھوکا ہو۔ اور دوسرے مسلمان کے پاس کھانا موجود رہے۔ اور وہ بھوکے کو نہیں دیتا۔ بھوکے کا حق ہے کہ وہ اس مسلمان کو قتل کرے اور اس سے کھانا لیکر کھائے۔ اور پھر بھی اس بھوکے پر قصاص اور دیت کچھ بھی واجب نہ ہو حالانکہ کھانا نہ دینے سے کسی شریعت میں بھی قتل کرنا جائز نہیں ہے۔

**جواب باصواب** مصنف کے ظاہر کلام سے صاف یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ نیز یہ بھی خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ حکم سب بھوکوں کیلئے عام ہے۔ حالانکہ یہ بات بالکل خلاف واقع ہے۔ اور مصنف نے قتال (لڑائی) کو قتل سے تعبیر کرنے میں بھی حیانت کی ہے۔ الغرض بعض علمائے امامیہ کہتے ہیں کہ مضطر شخص کو اضطراب اور محصورہ کی حالت میں جبکہ ہلاک ہونیکا خوف ہو۔ اور جان لبوں پر پہنچ جائے۔ اور ایک شخص کے پاس کھانا موجود ہو مضطر اس شخص سے کھانا قیمت پر طلب کرتا ہے تاکہ اس سے سد رقی کر کے اپنی جان کو ہلاکت سے بچالے۔ کھانے والا شخص ایسا لعیم الطبع اور ناخدا ترس ہے کہ اس کے اضطراب اور ہلاکت پر ترس نہیں کھاتا۔ اور قیمت لیکر کھانے کے دینے سے انکار کرتا ہے۔ ایسی حالت میں جبکہ صاحبان کرم قیمت لئے بغیر ہی ایشیاء فرمایا کرتے ہیں۔ اور یہ شخص قیمت لیکر بھی کھانا نہیں دیتا۔ مضطر کو یہ حق حاصل ہے کہ اس سے جنگ کر کے اور لڑ بھڑ کر اپنی جان بچائے۔ اور یہ حکم صرف بعض علمائے امامیہ ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ فقہائے حنفیہ و شافعیہ بھی اس حکم میں بعض علمائے امامیہ کیساتھ شریک ہیں کیونکہ کتب فقہ میں مرقوم ہے کہ ایک شخص مضطر کو جو پیاس سے اپنی جان یا اپنے چار پایہ کے ہلاک ہو جانے کا خوف رکھتا ہو۔ لوگ اپنے کنوئیں کے پانی سے منع کریں۔ ایسے وقت میں جائز ہے کہ وہ شخص مضطر اس شخص کیساتھ جو پانی سے منع کر رہا ہے ہتھیار لیکر جنگ کرے اور یہ حکم جناب فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی و ماثور ہے اور اگر اس پانی سے جو برتنوں اور گھڑوں میں محفوظ ہو مضطر کو منع کیا جائے۔ اس صورت میں بھی مضطر کو اس پانی ولے شخص سے لڑنا لازم ہے لیکن ہتھیار کا استعمال نہ کرے۔ اور کہنا یہ بھی یہی حکم ہے۔ اور کافی کی عبارت یہ ہے لو كانت البئر والعين او الحوض او الماء في ملك رجل فله ان يمنع من يريده للشفة اذا كانت يجدها بقرب هذا الماء في

مسلک ترمذی

مسلک ترمذی

مسلک ترمذی

غیر ملک احد لاندہ یقیناً بربہ انہ (اگر کوئی کنواں یا چشمہ یا حوض یا نہر کسی شخص کی ملک میں ہو پس اسکو اختیار ہے کہ وہ اس شخص کو داخل ہونے سے منع کر دے۔ جو کنارے پر آکر پانی پینا چاہتا ہے جبکہ اسکے قریب ہی اور پانی موجود ہو۔ جو کسی کی ملک نہیں اسلئے کہ اسکو اسکے داخل ہونے سے منع نہیں ہے۔ بعد ازاں فرماتے ہیں۔ ولو منع عن ذلك وهو يخاف على نفسه ودابته العطش له ان تقتاتل بالسلح باثر عمر رضى الله عنه ولانه قصد اتلاف مبيع الشفة وهو حقه الماء في البئر مباح غير مملوك وانك ان الماء محرز في الاواني فليس للذي يخاف لهلاك عن العطش ان يقال صاحب الماء بالسلح على المنع ولكن يقتاتله بغير سلح لانه ملك محرز لصاحبه ولهم اكلت الاخذ صامنا له وكذا الطعام عند اصابته المخصصة انتهى (اور اگر وہ شخص اسکو پانی سے منع کرے۔ اور اسکو اپنی جان اور اپنے جانور کی پیاس کا ڈر ہو۔ اسکو اختیار ہے کہ وہ سلح کیساتھ اس سے منع کرنے والے سے جنگ کرے۔ بموجب اس روایت کے جو حضرت عمر فاروق سے مروی ہے۔ اور اس لئے کہ اس نے اس شخص کو پانی پینے سے روک کر اسکے ہلاک کر نیک قصد کیا ہے۔ حالانکہ وہ پانی اس کا حق ہے۔ کیونکہ جو پانی کنوئیں میں ہے وہ مباح ہے۔ اور کسی کی ملک نہیں۔ اور اگر پانی برتنوں میں محفوظ ہو۔ تو اس شخص کو جو پیاس سے ہلاک ہو نیک خوف رکھتا ہے۔ پانی کے مالک کیساتھ منع کرنے پر ہتھیار لیکر لڑائی کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ لیکن بغیر ہتھیار کے لڑ سکتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنے مالک کی محفوظ ملک ہے۔ اور اس لئے کہ لینے والا اس کا ضامن ہے۔ اور مخصصہ (مضطر کر نیوالی بھوک) کی حالت اضطراری میں کھانا نیک بھی یہی حکم ہے) کتاب نغم و بلج شرح منہاج میں جو فقہ شافعی کی ایک معتبر کتاب ہے۔ اس طرح مرقوم ہے فان اثم مسلما حار او غیر مضطر لزمہ اطعام مضطر مسلم او ذمی فان منعہ فلا قتلہ وكذلك لو بذله باكثر من ثمن المثل وان قتله ويكوت بذلك مهدرا لانه صال عليه بمنع الطعام فان قتل المالك المضطر في الدفع لزمه القصاص وان منعہ فمات جوعا لم يضمنه وفيه احتمال للماوردی وانما يلزم بعوض فاجزان حضرو الاقبسية فلا يلزمه البذل مجانا على الاصح لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام واعترض في المهمات على بيعه تسيمه وقال الصواب انه ببيعة بضمن حال غير انه لا يطالب به وهو مفسر في وجهه يجب بذله مجانا لمن خلع مسرفا في طع او تار فانه لا اجرة له كل هذا اذا كانت المضطر قادرا على الثمن ولم يؤد تشاعله

الی تلفہ فان ادى الى التلف وجب لطعام بجائنا الاصح۔ (پس اگر وہ کسی حیرت زدہ یا غیر مضطر مسلمان کو پائے۔ تو اس پر لازم ہے کہ وہ مضطر مسلمان یا ذمی کو کھانا دے۔ پس اگر وہ نہ دے۔ تو مضطر کو حق حاصل ہے کہ اس سے جبراً لے لے۔ اور اسی طرح اگر وہ قیمت معمولی سے زیادہ طلب کرے۔ تو اس صورت میں بھی اسکو جبر کر نیکاً حق حاصل ہے۔ اگرچہ وہ مالک مارا جائے۔ اور اس صورت میں مضطر قاتل پر قصاص نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صاحب طعام نے طعام کے نہ دینے میں اسکو مار ڈالنے کا قصد کیا ہے۔ اور اگر اس دفع کی صورت میں مالک طعام نے مضطر کو مار ڈالا۔ تو اس پر قصاص لازم ہے۔ اور اگر وہ کھانا نہ دے۔ اور وہ بھوکا مر جائے۔ تو صاحب طعام پر اس کا قصاص لازم نہیں ہے۔ اور اس صورت میں ماوردی کے نزدیک ایک اور احتمال ہے کہ اگر اسکے پاس قیمت نقد موجود ہے۔ تو نقد قیمت پر دینا لازم ہوگا۔ ورنہ ادھار۔ بنا بر قول اصح مفت دینا لازم نہیں کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ اسلام میں ضرورتاً اور ضرراً کھانا ممنوع ہیں۔ اور کتاب المہمات میں ادھار دینے پر اعتراض کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ درست یہ ہے کہ نقد پر بیچنا لازم ہے۔ مگر وہ اس سے مطالبہ نہ کرے گا۔ اور یہ اس صورت میں تفصیلاً بیان کیا جا چکا ہے۔ جہاں مفت کھانا دینا لازم ہے اس شخص کے لئے جو آگ یا پانی ختم ہونے کے سبب معذور ہو گیا ہو۔ کیونکہ اس صورت میں اس کے لئے کچھ معاوضہ نہیں۔ یہ سب حکم اس صورت میں ہیں جبکہ مضطر کھانے کی قیمت دینے پر قادر ہو۔ اور اسکی مالغت اسکی ہلاکت کا باعث نہ ہو۔ پس اگر مالغت موجب ہلاکت ہو۔ تو بنا بر قول اصح مفت کھانا دینا واجب ہے۔)

**قول مصنف تحفہ۔** نیز اگر ذمی کسی مسلمان کو قتل کر دے۔ تو اس ذمی کا سارا مال وارثوں کو دینا چاہئے۔ اور وارثوں کو اختیار ہے۔ چاہیں تو اس ذمی کو اپنا غلام بنالیں۔ خواہ اس سے قصاص لے لیں۔ یہ حکم صریحاً شریعت کے خلاف ہے۔ کتاب غلامین فقط قصاص کا حکم ہے اور قصاص لینا اسکا تمام مال لے لینا اور غلام بنانا ان تین چیزوں کو جمع کرنا شریعت میں ہرگز جائز نہیں ہے۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ مقتول کے وارث اس ذمی کی صغیر اس اولاد کو اپنا غلام اور کنیز بنالیں۔ حالانکہ لا تزر وازرة وزر اخری (کوئی بوجھ اٹھانیوالا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا) قرآن کی آیت ہے۔

**جواب باصواب۔** مصنف کے ظاہر کلام سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ حالانکہ یہ بات خلاف واقع ہے۔ کیونکہ یہ قول بعض علماء رکابے

یا ہم اس مناقشہ سے قطع نظر کر کے کہتے ہیں کہ مصنف نے جو تحریر فرمایا ہے کہ قصاص لینا۔  
 اس کا تمام مال لینا اور غلام بنانا ان تین چیزوں کا جمع کرنا شریعت میں ہرگز جائز نہیں ہے۔  
 اول بحث ہے۔ اور بغیر ایسی دلیل کے جو اطمینان قلب کا باعث ہو کسی طرح یہ قول قابل قبول  
 نہیں ہے۔ پھر بھی اگر قصاص اور اخذ مال اور غلام بنانا ان تینوں چیزوں کا جمع کرنا ایک ہی وجہ  
 سے ہوتا تو بیشک اس صورت میں قباحہ لازم آسکتی تھی لیکن مسئلہ زیر بحث میں ایسا نہیں ہے  
 کیونکہ مال کا لینا مالی تعزیر میں داخل ہے تاکہ اہل ذمہ اپنی حد سے قدم باہر نہ رکھیں۔ اور مسلمانوں  
 کے قتل پر مبادرت اور جہارت نہ کریں۔ اور یہ تعزیر شرع اطہر کی مقرر کی ہوئی ہے۔ اور مذہب  
 حنفیہ میں اسکے جو انکی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ فاضل الیاس نے شرح وقایہ میں فرمایا ہے  
 فی الخلاصۃ یجوز التعزیر باخذ المال ان رأی الوالی کتاب خلاصہ میں مذکور ہے۔  
 کہ اگر حاکم شریعت کی رائے ہو۔ تو مالی تعزیر جائز ہے۔ نیز کتاب مذکور میں مرقوم ہے۔ وعنہ  
 عن ابی یوسف انہ یجوز التعزیر باخذ المال انتہی (اور اس سے یعنی ابویوسف سے روایت  
 ہے کہ مال لینے سے تعزیر دینا جائز ہے) اور ذمی کی اولاد ضعیف اس کو غلام بنانا بھی بعض علماء کا  
 قول ہے۔ جمہور علمائے امامیہ نے اس قول پر اعتراض کیا ہے۔ کیونکہ آیت لا تذروا ذرۃ و ذراخی  
 کا حکم عام ہے۔ اور ذمین اور غیر ذمین اور بڑے اور چھوٹے سب کو شامل ہے۔ نیز اس لئے کہ  
 اصل حریت یعنی آزادی ہے۔ اور کوئی دلیل شرعی اور عقلی اس پر قائم نہیں ہے۔ جیسا کہ شرح  
 لمعہ بشرح شرائع الاسلام اور فقہ امامیہ کی اور اور کتابوں میں مرقوم ہے۔ شرح لمعہ میں فرمایا  
 ہے۔ انما النسب للحکم الی القول لعدم ظہور دلالۃ علیہ فان روایۃ ضعیفۃ الی  
 مستند المحکم خالیۃ عن حکم او کادۃ و اصلۃ حریتھم و عموم لا تذروا ذرۃ  
 و ذراخی ینفیہ انتہی (یہ حکم اس قول کی طرف اسی وجہ سے منسوب کیا گیا ہے کہ اس پر کوئی  
 دلیل قائم نہیں ہے۔ کیونکہ ضعیف کی روایت جو اس حکم کا مستند اور مدد رک ہے۔ اس کی اولاد  
 کے حکم سے خالی ہے۔ اور ان کی حریت کی اصلیت اور آیت لا تذروا ذرۃ و ذراخی کی عمومیت  
 اس حکم کی نفی کرتی ہے) مغلج شرح شرائع الاسلام میں فرماتے ہیں۔ ومن اصلۃ بقاؤہم  
 السابقۃ و جنایۃ الہی لا یخیر جمہور عنہا او لا تذروا ذرۃ و ذراخی انتہی (چونکہ  
 اولاد ذمی کی حریت سابقہ باقی ہے۔ اور باپ کا جرم ان کو اس حریت سے خارج نہیں کرتا  
 اور خدا فرماتا ہے کہ لا تذروا ذرۃ و ذراخی کوئی شخص کسی دوسرے شخص کا بوجہ نہیں

اٹھاتا) اسکے علاوہ اور بیشمار دلائل منقولہ کتب امامیہ میں ایسی موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ سوا بعض شاذ و نادر علماء کے جمہور علماء کا یہ قول نہیں ہے۔ اگر سب کو درج کیا جائے تو طول کلام کی وجہ سے ملالت خاطر کا باعث ہو گا۔ پس مصنف کا جمہور امامیہ پر یہ اعتراض کرنا ایک عجیب و غریب اعتراض ہے۔

**قول مصنف تحفہ**۔ الغرض دینی مسائل میں ان لوگوں کی اس قسم کی اعتراضات بہت سی ہیں۔ نمونہ کے طور پر اتنا ہی کافی ہے تاکہ ان کے اصول و فروع اور دین و ایمان کی حقیقت عقلمندوں پر واضح اور ظاہر ہو جائے۔ اور ان اصول سلسلہ دروغ اور فروع بے فروغ کو آئندہ سے منسوب کرنا اس مذہب کو ان پاکوں کا مذہب جاننا کس درجہ کا بہتان اور افترا اور ان روایات کے مخالف ہے جو ان بزرگواروں کی طرف سے ان لوگوں کے پاس موجود ہیں۔ انتہی کلام۔

**جواب یا صواب**۔ خدا کا شکر و احسان ہے کہ توفیقات ربانی کی مساعدت اور تائیدات ہدائی کی یمن و برکت سے مسائل و احکام امامیہ (جو سب کے سب کتاب قدس کے مطابق اور دلیل عقلی اور آئمہ و علمائے اُمت کے اقوال کے موافق ہیں) کا معتبر اور موثق ہونا اور ان کے اصول و فروع کا نہایت متین اور مستحکم و مضبوط ہونا مباحث سابقہ کے ضمن میں واضح ہو گیا اور قاضی مصنف کے اعتراضات بار بار اور کیرادات غیر واردا اور انجذاب کے اعتراضات اور ابتداعات (جن کا اس کتاب کے اکثر مقامات میں ارتکاب کیا گیا ہے) کی تضعیف اور ترہیف نہایت وضاحت اور خوبی کیساتھ ظاہر ہو گئی۔ اور صحیح صادق اور درویش کی طرح سب پر واضح اور روشن ہو گیا کہ مصنف علام کی خرافات مومہ اور انجذاب کی طامات مزخرفہ صداقت اور راستی کی کچھ جملہ اور حقیقت اور درست کی ذرا سی چمک بھی نہیں دھکتی۔ اور جناب کی تسویلات جو آئینہ حسرت بقیعة بحسب الظمان مانعاً بمصادیق ہیں جو پوچ اور بالکل لغو و باطل ہیں۔ اور آپ کے شبہات جو تاریک بکرت سے زیادہ ترکز و اور ملاصدة الموت کے شبہات سے بڑھ کر سنجیدہ اور ضعیف اور خطہ و تخلیط اور غلط فہمی اور تغلیط پر مبنی اور متزلزل تھے۔ عنایت ایزدی کی مدد و اعانت سے بخوبی تمام دفع اور منحل ہو گئے۔ اور صاحبان بصیرت اور اہل خبرت کے لئے انجذاب کے معارضہ اور مابلہ میں اتنا ہی کافی اور وافی ہے۔ لیکن چونکہ بعض اصحاب و اخوان دینی کی اتنا ہی یہ تھی کہ اہل سنت و جماعت کے مسائل عجیبہ اور احکام غریبہ طبع مستقیم اور ذہن سلیم کو جن کا سننا ہی گہرا نہیں ہے۔ اس کتاب کے خاتمہ میں درج کئے جائیں۔ اگرچہ بالاستیعاب ان کے درج کرنے کے

خاتمہ باب ہفتم

اہل سنت کے مسائل غریبہ کو الگ ایک رسالہ میں جمع کیا ہے

لئے دقت و تطویل کی ضرورت ہے۔ اور یہ رسالہ ان کی گنجائش نہیں رکھتا۔ اسلئے احبابِ ولی الباب کی خاطر بطور نمونہ مشتے لٹرخوارے کچھ کچھ ان کے احکام و مسائل کو کتابِ مطارقات و مصارعات سے نقل کر کے ایک علیحدہ رسالے کی صورت میں مرتب کر دیا گیا ہے۔ تاکہ اس کتاب کا حجم نہ بڑھ جائے۔ اُمید ہے کہ ناظرین بانیکن کو اس کے مطالعہ سے فرحت و نسیاط حاصل ہوگی و آخر دعوانا الحمد للہ رب العالمین لقد جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر القاتحین

تہمت بالخیبر



کتاب خانہ وقف منصوبہ  
شیخ میر تقی



کتاب خانہ وقف منصوبہ  
شیخ میر تقی



کتاب خانہ وقف منصوبہ  
شیخ میر تقی

# بدایہ اشعار عشرہ

یعنی ترجمہ نثریہ اشعار عشرہ جلد اول

زیر طبع ہے تقطیع کتابت طباعت۔ کاغذ جلد نہم کی مطابقت  
میں ہے چند ماہ تک یو طبع سے مزیں ہو کر ہدیہ نمونین و پیش کش  
ناظرین کی جائے گی۔

# نثریہ اشعار عشرہ جلد دہم نہایت

تا حال دستیاب نہیں ہوئی علماء و اُمراء کی خدمتیں التماس ہو کہ یکم شد جوہر  
ہندوستان کے جس خزانے میں مخفی ہو عنایت فرما کر اجرا خروی کو طلبگار  
ہوں غبار تلاش جستجو کر کے معقول انعام حاصل کریں۔ فقط۔

معروضہ

جسب سید و انفقارین مقبل اسٹیل محبہ دہلی

(مالک دفتر فاضل مقبل دہلی کشمیر دہلی)

# مسدس مقدس

## کلام حکیمیا



کتاب خانہ تحفہ مسیحیہ

شعبہ میر تقی

جناب سانی کوثر فاتح خیبر یسویہ الدین و اراث علم النیین غالب گل غالب علی ابن ابیطالب صلوات اللہ علیہ  
کی مع و ثنائیں قصیدہ عظیمہ مسدس کریمہ و مناقب شریفہ سے فریق و مزین ہے اشعار ذیل پر ہے  
علی امام من است و منم غلام علی ہزار جان گرامی فدائے نام علی  
اکثر شعرائے سابق و حال بطبع آزمائی کی ہو کر جس تائید لابی و فین سرمدی سے یہ سب سلک نظم میں منسلک  
ہوئے ہیں وہ شعرائے متقدمین و متاخرین کے حصہ میں نہیں آئے یہ ضمن شدہ مناقب وہ ہیں جنکو اہل قال و  
اہل حال اپنا ورد رکھتے ہیں مثلاً

مرا عقیدہ جو پوچھو تو انبیاء کی قسم بتول و شبیر و شبیر رہنما کی قسم  
بڑی قسم ہے کہ محبوب کبریا کی قسم اب اس سے بڑے قسم کچھ نہیں خدا کی قسم  
علی امام من است و منم غلام علی ہزار جان گرامی فدائے نام علی

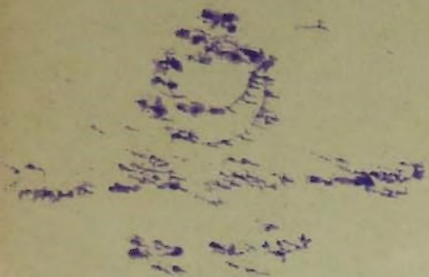
## رسالہ اتمام حجت

جس میں کل احادیث مناسدہ متفق علیہ کو باسلوب خاص مع اصل حدیث و ترجمہ نظم کیا گیا ہے

والدی و اساذی حضرت سید حیدر حسن دہلوی التخلص بزرگی و کیتا خوشنویس ہفت قلم مصنف تیغ و دودم  
دکلیات اعظم مرحوم و مبرور منظومہ

قیمت مسدس مقدس ۵ علاوہ محصول قیمت رسالہ اتمام حجت، علاوہ محصول

دفتر فاضل مقبل دہلوی کشمیری درانہ دہلی



کتب

